قيمت
٣١٠٠
خط المصنف ٣٢٠٠

قيمت

خط المصنف ٣٢٠٠

قيمت

خط المصنف

٣٢٠٠

مرقاة الوصول الى علم الاصول
للمولى الفاضل خسرو بخطه
رحمه الله

بخط المولى خسرو

بخط المو...



٥٢٧







الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم
شرع لهم الاحكام بطوله العميم ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الجسيم ليخلوا عن المردودات
فينجوا عن عذاب الجحيم ويتحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم وننتفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله
بقلب سليم والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم وسدد مناهج الحق
بسنته القويم محمد وآله واصحابه اجمعين على نهج العصيم والقاشعين بانوار الاداظلم شبه
كالطريم ما جاد الغمام بدمعه على الثيم ونبت الشقيق في تهامة التقصيم اما بعد فان اولى
ما تنفرج القرائح القوارح واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح ما يتوسل به الى وسيلة الغفران
ويتوصل به الى وسيلة الرضوان وهو علم الاصول الذي به يتبين الحقايق الاسلامية ومنه
يجتلى عرس الدقائق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء الاعلام والفضلاء الكرام بوأهم
الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي الغليل ويبتني
ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعد في بيداء الاصول لا ودع
المحصول شهدت بجلالة قدره كلية الكلمة الفحول وزيدت في تنقيص شانه السنة
الفضول فالاقدام بعد بها على تصنيف في الاصول وترصيف ابواب وفصول
كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة باليم والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم نعم ان قصد
احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام او استطلاع رأي ميسر تمام والذب عنه
بكشف القناع وتحقيق المقام لساغ له العزم والاقدام وان لم يحب الحسد من الانام ومن

ومن يقفو آثار الذي نزل به طرائح حمر الوحش اغيد رائع ثم اني مع اني بالقصور
لمعترف ومن بحور بحور التقادير مغترف قد استهوتني الشعور بمكنونات اسرار الاعجاز
واستهامني العثور على مخزونات سرائر الاخبار ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب
ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب فرتبت اولا مجالة انيق النظام بل محكمة
رتيق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين
ثم القيتها في زوايا الهجران ونسجت عليها عناكب النسيان لما اني في زمان غلبت
على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد افضل
دابهم الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد واشغل همهم تفريق الاقوام بالسنة
شداد والسنة حداد قد سلكوا تيهات الضلال من غير ان يجد والحق هاديا ودليلا
ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت
بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام واظهرها بين ظهراني
الانام فشمرت عن ساق الجد في الاسعاد واصبحت مجدا في الاجتهاد وشهرة في الارشاد

فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندى *** وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا
اضاءت بها سبل الفروع قويمة *** وامسى بها نهج الاصول مسددا
بها نال اغصان الفروع نضارة *** بها صار بنيان الاصول مشيدا
اذا رات الحذاق غرة وجهها *** تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد *** يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا
ومن جد في تحصيلها فخ خصمه *** ولو كان عون الخصم سيفا مهندا
الهي كما وفقت للجمع اعطها *** قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا
لعل لسانا صانه الله عن اذى *** يقول ويدعو لي الها ممجدا
جزى الله في اولاه خيرا باسعي *** واولاه في اخراه عيشا مرغدا

ثم لما احسست فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وآنست فيها الاشكال
وان لم يصل حد الاخلال شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وابرازها

ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق للمرام ونقح مراده
ونذ فنون في المقام فوق ما يعتاد بمعان يلتذ بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ
تملأ الاخلال السطور كانها نور على نور كان اثرها علت في جبينه وفي انفه الشموخ في خده النمر

اسم كتاب

وسميته مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين
ويجعله سببا للنجاة في يوم الدين ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف والمرجو من
المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويتقبل على اعمال الروية والافكار
لعله يونس من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وقع فيه عثرة
وزلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطل او
يصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يخشى عندهم
من الاحسان ٭ لئن ادركت في نظمي فتورا ٭ وذهنا في بيان للمعاني
فلا تنسب بنقص ان رقص ٭ على مقدار تنشيط الزمان
وها انا اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدأ وحامدا حال
اخرى اما عن ذي الاول او ضمير بها على الترادف والتداخل والاول ادق والمعنى متبركا
باسم الله ابتدأ الكتاب حامدا اثر بهذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعارا بانه ممن عمل
بما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم
وما اخرجه النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان ابتداء
الكتاب يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فتعارف التبرك
والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون
شيء منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري بين
النصين بناء على حمل الابتداء على الآن باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر
على الاضافي فتاسى بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف
لانباءه عن التبعية المخلة بالسوية لمن يعني الله تعالى اتى الموصول للتفخيم شيد اي احكم من



من الشيد وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل
كما سبق ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سابق لذوي العقول باختيارهم
المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية وابد اي قوى فروعه اي
الدين والمراد ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب متعلق بابد المبين اي
الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز ومصليا عطف على حامدا على مقدم اي سيد
سنن اليقين بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقدم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
ابهمه للتعظيم قال تعالى ورفع بعضهم درجات والمجيبين اي المتبعين على استحسان استصحابه اي عد
ايثار صحبته حسنا اجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه فقد ذكر الاصول والفروع
والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر الثلثة من
الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعني القياس في ضمن الاستحسان
الذي هو قياس خفي لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الادلة وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين
الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان النفي اما منا او منهم فلا بد من اثنين وقدم الاستحسان
لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها
الوضعية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى آخر كالتجنيس في
موصفه وبعد اي بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبي وآله فهذه الف اما على توهم اما او على تقديرها
في نظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة
على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه
ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر جيد
المسائل المتعلقة بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اي المعيبة والدخل العيب حالية اي متزينة
بالاشارات الى الدقائق والاسرار المقبولة عند اهل الابصار تقوم اي معوم ومعدل الميزان
بمعاني الاصول ايقاع صيغة تقويم ولهذا ذكر في الوصول الى مستغني بمعانيها المحصول المراد
بالمحصول علم الاصول وبالمعاني مسائله وبالمستغني اهل الصافية عن شوائب الشكوك
والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتعيين القواعد والمسائل

نظمها اي الجملة بتهذيبه اي بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا مع الاحكام اي مع كونه محكما متينا
منقى عن التنقيح والاختصار حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تتمة والغاز وتحواها
بغاية تبيينه اي بسبب كمال توضيح المرام اي المطلب منار وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اي طريق
كشف الاسرار يعني ان فحواها بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف اسرار
الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكي صراطه الى النيل والوصول رتبتها اي الجملة معولا
اي معتمدا في تحرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة
توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وسميتها مرقاة الوصول الى
علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبغ اسباب العلى فليصل بها فمسلكها نيل العلى خير سلم
اسال الله تعالى حال من فاعل رتبتها كفاية من كنز الهداية حتى استغني في تحرير الكلام ولا
احتاج الى احد من الانام واسال الله تعالى وقايته اي حفظا لاقدام العقل والفهم عن الزلل
العارض بمعارضة من الوهم حتى اتثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد في البداية
والنهاية متعلق بالزلل او الوقاية على اللف والنشر انه اي الله تعالى قريب مجيب تمثيل لا تحقيق
اي سميع كما نقل عن ابن الانباري في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب
دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور عليه لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير
واليه لا الى غيره انيب ارجع او غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اوردت في هذه الخطبة اربعة
عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغني
والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتحرير والتحقيق واربعة عشر من
كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقائق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية
والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف
مقدمة اي هذه مقدمة في بيان حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة
بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها لئلا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه ولا شك ان انضباط
مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن ساير المطالب
والعوارض الذاتية يجوز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير عليهما ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف

اختلف في تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الغاية فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام
تقديم الاول قدمه فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نيل السعادة
الابدية والدنياوية منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبي على
وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم
ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار اختيارا لترتيب راجح على المشهور حيث قيل علم اي ملكة
يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول
وجبرئيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها او اصول او قواعد او ادراكها فيدخل العلوم المذكورة — سلم اما انتساب الادلة فبمعنى ع
وتخرج بقوله يعرف به لان الآلة للتبليغ احوال الادلة الشرعية اي المنسوبة الى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم
كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها المتواتر
التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك
الادلة من حيث انه يثبت بها اي بتلك الاحوال وخلاف اثبات الغاية اي الاحكام بالادلة الى قوله علم كالجنس — الادلة ع
والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك
المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية على
وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر
في احواله وصفاته فتناول المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه — نظر في احواله ع
انه اذا توصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند
التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالادلة المفصلة جزئيات الادلة الاجمالية والادلة العقلية
المأخوذة من السمعيات المنتهية بالآخرة اليها كالادلة المذكورة في البداية وغيره بعد الادلة النقلية
والحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالوضعية والوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب
الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية والشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق — بعض ع
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم

وبعضهم زاد في التعريف قيد الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح
فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي
المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات واجزاء لها او اوصافا وقيودا فيها وسواء نشأت من الادلة
ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك
او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع
من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة
مثلا لا تثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية
وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول وهو
المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة يحتاج في استنباطها
منها الى معرفة احوال التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي
اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط وهي العلم المتكفل بتبيينها على ذلك الوجه اصول الفقه
والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم
لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم
على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به
ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج
ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن
وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان تقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال بحث
العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول
الثاني ان مفسري التوصل بما ذكر صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة في
السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس
بمستقيم لما تقرر في الكتب المنطقية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها والفقه فرع

الادلة والاحكام ٤

فرغ عن التعريف اللقبي شرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا توقف تعريف
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة لانها
بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها مشتقا او في معناه يفيد الاختصاص
باعتبار ذلك المعنى والا فيفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه مبتنياتها وادلته وعبر عنها بما يتوقف
معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر
فقال معرفة النفس ما لها وما عليها علا هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة
رحمة الله عليه وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة بان يحصل
عنده ما يكفيه من تمرنه تعلقها بما يعين بعد بها اعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل
ما لها وما عليها الا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام
كما لك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في
الحال لتعارض الادلة ونحوه ولما اراد بالنفس النفس الانسانية او العقد بما لها وما عليها احكام ما تنتفع به او
تتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوهما الظاهر ان الفقه ليس عبارة عن
تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه ملكة يقتدر بها النفس الانسانية
بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبريل
وبالدليل علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما
كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود منها تعريف الفقه المأخوذ
في اصول الفقه زيد قيد عملا فخرج علما الكلام والتصوف اي علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده
اي ذلك القيد كالامام رحمة الله تعالى عليه اراد الشمول لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر
فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلت لا لان المراد بالوجدانيات ما اشير
اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى يحصل بالوجدان ويستغني عن
البرهان فان قيل لا بحث في الكلام عن الاحكام الاشياء المذكورة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة
والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلت المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده
ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال

من المآخذ والشرائط ٤

استعلام جميع ما لها وما عليها ٤

نفسه ٤

العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينها على القانون الاسلامي وما بني عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسايل الالهيات في الذوات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو الاتم في حصل مباحث العلم والنظر من مسايل الكلام
فهكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقال الشافعية في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به
التصورات ثم ان المراد بالحكم هنا النسبة الحكمية سواء كانت من الاشيا الخمسة وافعال المكلفين
او غيرها والعلم بها التصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد الشرعية اي الموقوفة
على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار
والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العملية اي المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن
ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم
الرسول وجبريل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضي والنافي
مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال الاصل هنا ما يبتنى على بنا المجهول افتعال
ابتنيت الدار يعني بنيتها عليه غيره انتاجيا كابتنا البنا على الاساس او عقليا كابتنا المعلول
على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك نقل ما ذكرنا هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح
الى الدليل كالنقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمجاز عند المحققين عدمه اي النقل لان التعيين
الاول انه خلاف الاصل والضرورة في العدول اليه لان الابتنا كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى
اللغوي الشامل ويتعين العقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى
عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله اذ يتوقف على دليله الثاني ان اصول الفقه اذا حمل على ما يكون منشعبا ... فاذا
حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى
الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريف اصول
الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او لخارج المساوي له في الصدق او في الوجود فالمباين

المباين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود وجد له عارض فقد عرض له حقيقة لكن الموضوع
انما كان ذلك من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم كالتكلم للانسان فان لكل من عرضه وخلافه
كادراك الامور الغريبة لجزئه الناطق والتاثر كالضحك لها كالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين
له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد
والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض
ذاتي نحو الدليل العادل يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا
نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو العام يوجب الحكم
قطعا او مقيدا نحو الخاص العادل يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا
او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا او على هذا القياس في الكتاب والسنة
والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة
والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال
صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط عنها الاحكام واختاره المتاخرون لان تعدد الموضوع
منعه بعض الايمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل
كما سبق وهذا امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم
يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بها
الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره
صاحب الاحكام فعبه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسايل والعرض الذاتي في الحقيقة
اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التي انما دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليها
ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم
هي المسايل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزء من موضوع
مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل
من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما

لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وكلامه مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة
الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعدد
العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غاير
الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومان بالضرورة ولا وجه لرجوع احدهما الى الاخرى
بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما
سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار
فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل في حقيقته اعني بل وهو المبحوث
عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين
اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده
ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحدت المسائل
فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان
يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي الاول بط بالاجماع وكذا الثاني
والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع
في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفا ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من
التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع
الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد
عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال
اسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح
والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في
الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في الوجود
والاشتراك في العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا بشرط والا لما وقع البحث
في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل مع الانتساب اليها
واعتبارها فيهما لا يفيد الانضباط لانضمامه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ

الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ في
اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه
الموجب لاختلاف المسائل بل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض
الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم
وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد وبهذا التحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات
التلويح كما لا يخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع
شرع في تعيين الغاية فقال **وفائدته** كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها
على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما
لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة العلية فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامه استكماله بالغير لان
فاعليته تعالى ح تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته **معرفة
الاحكام** الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الاخروية والدنيوية
وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل
للمط كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو
اجمالا ولهذا احتيج الى علم اخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية **وانحصر**
اي اذا كان بحث الاصولي عن احوال الادلة والاحكام انحصر **المقصود** اي في الفن او من الكتاب
لا المقصود من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني
يتناول المقدمة **في مقصدين** لبيان احوال الادلة والاحكام **وخاتمة** لبيان احوال الاستنباط فما يتعلق به
المقصد الاول في بيان احوال **الادلة** الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل
اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب اولا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل المجتهدين في عصر فالاجماع
والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحري
عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى
ما لا يريبك والورع لتطييب القلب بالسنة او الاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين لشبهة الحديث او تعويلهم
السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم

الحديث وهو اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة الركن
الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه وانعقاد الباقي اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين
على الكل وعلى الكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الظاهر فاحتيج الى
تحصيل صفات مشتركة بين الكل والاجزاء محققة لها فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف
والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم
لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن
لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس
شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف
تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي وان ابقي على عمومه يدخل
فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى
يجري عليه احكام القرآن واورد ايضا بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا يدخل ما لم يكن
لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو مما قد يكون كلمة
او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي
والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب
ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرح في
كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح صاحب
الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية ثم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا
ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن
ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء
في كتبه الفقهية قال في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان
ما دون الآية والآية القصيرة تستلزم الكلمة وتلخيص الكلام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا
وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلاث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا

وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني المشهور والامام الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام
هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف
للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المتضمنة
الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فكلمة ... والعبرة في التسمية بالكثير الغالب
المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال جبرائيل عليه السلام
على رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ
التلاوة والقراءات الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما نقل في مصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات
او الاحاد كما نقل في مصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات ولهاي للكتاب مباحث خاصة به غير مشتركة بينه وبين
ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهي ان المنقول بلا تواتر سواء نقل
بطريق الشهرة او الآحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر
الادلة والعادة تقتضي تواتر ما هو كذلك فلما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول الا بالتواتر
قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر شرط في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا اي في شرط التواتر مطلقا سواء كان في
جوهر اللفظ او في هيئته وقيل شرط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القراءات السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو
المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم
ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل
كلها مشهورة واختاره صاحب البديع وظاهر مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه
التواتر لانه انما يشترط فيما لا يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك
فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين فلنا ذلك اي اذا كان النقل بالتواتر شرطا في
كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد لا يعطى حكم القرآن من الكفر بجاحده
وجواز قراءته في الصلاة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك وان جاز العمل بمشهوره
اي بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا فانه على كل
غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته
فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول

من الجوهر متواتر وما هو

على البناء للمجهول

المراد بالعمل ههنا ما يودي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني انه
مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك
رحمهما الله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ
لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الامدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح
بكونه خبرا من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة ولا عبرة بكلام من عبر بها واجيب بمنع اشتراط
ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره
وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لا كفر احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى
في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر
فانكار نفي قرآنيته ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به اثبات لقرآنية ما علم كونه
قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على
عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس
به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى
يُعذر به صاحبها ما قيل في البسملة اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع
في اوائل السور احتراز عن البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده
يمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح من الطرفين اي طرفي الشافعية
والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور
من قدمائهم انه ليس بقرآن والمتأخرون منهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة
رحمه الله تعالى انه آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص
الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم تقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث
يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعذر صاحب كل منهما ما ولا عند
الاخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى
جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف

بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا التحقيق ما قال
المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح
لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال
واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل
فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف
الاخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد
شيئا قطعيا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة
من الطرف الاخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه اي الكتاب
ههنا اسم للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا الكلام
بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والافة لان شيئا منها لا يلائم غرض الاصولي
ولا المجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة
للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته
المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قول الشارح انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع
التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم
للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر
بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان
المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح
وعدم صدق الحد على النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار انه القرآن الاول وانما
يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله يلزم عدم فرضية قراءة
القرآن في الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن وحده بل هو متعلق بمعناه والا لم
يحل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ دليلا له قال

الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رحمهم الله
قال وهو الاصح وله اي للنظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علماءنا
اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره ويحصر نثره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني
فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الوضع الى فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ انما يكون
على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم
استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام تعرف احوال ترجع الى معرفة الاحكام
الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في اثبات
تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال
اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال
الشارح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان
فيه التعرض بما يجب تركه وترك التعرض لما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات
في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفي
بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم
الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا
من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثاني فانه
ينقسم كما سيأتي في التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اي اللفظ له اي للمعنى قدمه لان
السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو اي الاول والمراد الاقسام
الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص
وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستوعب لها فهو العام او كان موضوعا لكثير نوعي
كثير فهو المشترك او كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر او رده بدل
المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان [illegible] وضعف بحكم الصيغة لان حمله وجعله
ليس مطلقا في الاول بل المأول من المشترك الذي يرجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما دخل
الفرد في قوله في الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة فيشمل العينين قطعا

نصا عددا او يكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد
معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي
اللفظ عليه اي المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يتقدم على ما يتعلق بالاستعمال
اي من جهتها وهي اي الاقسام والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة
باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان المقابل
[illegible] الاشتباه [illegible] ان لها احكاما مختصة بها كما سيتبين في موضعها
ان شاء الله تعالى ثم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى
ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فالمحتمل للتأويل ان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان احتمل
النسخ فهو المفسر وان لم يحتمل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة
فهو الخفي واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا
فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اي اللفظ
في اي المعنى وهي اي الثالث والمراد اقسام اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما
وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو
الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف على مراده اي اللفظ عليه اي المعنى وهي
اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا
فهو الدال باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته
والا فهو الدال باقتضائه والعدة في جميع ذلك وما ذكر وجه ضبط يطلب الانتشار ويسهل
الاستحضار فان [illegible] عن حق الاقسام التباين والانفصال وبعض هذه الاقسام
على بعض فما الانفصال في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التغاير فيها
ولو بالحيثيات والاعتبارات [illegible] انقسامات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كان
هذا العام [illegible] الاسم تارة الى الموصوف بالمعنى واخرى الى الموقوف [illegible] مع التداخل فيها

وبعدها اي بعد هذه الاقسام اربع ولم يقل اقسامها لانها لا تصلح للاقسام بعينه لفظا كالاولى
تشمل الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاول معرفة مواقعها
اي مأخذها الوضعية التي اخذت هي منها كالظاهر مثلا فانه مأخوذ من قولهم اظهر فلان
كذا اي اوضحه ولم يتعرض لها الا في الكشف لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى
في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حدودها الشرعية وحدودها الاصطلاحية الكلية
معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها اي الآثار
الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام
تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم نقد من النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية
وستين وذلك لان الاقسام العشرين الاربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية
منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال
والاشتراك بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم الاستفادة
الاحكام الشرعية من كل واحد اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه
معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين فيعتبر في
كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص
هذا شروع في تفصيل الاقسام فكل لفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا
لمعنى واحد حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام على
الانفراد اي على الانفراد عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومن الفعل
والحرف كلم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود وهو اي ذلك المعنى
في الاسم قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا تأتي في الفعل والحرف عين اي معين
مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوع ان اشترك بين
الافراد في الجملة كرجل ومائة اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد نوع او
وذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع كانسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه
الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة واما اقسام منها فترتيب مخالفا للقوم

لتقدم لانه مناسب للخاص كما لا يخفى وحكمه اي اثر الخاص الثابت به اي ان الخاص من حيث هو
خاص مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض ظنيا يوجب الظنية بعد
مدلوله قطعا اي على وجه ينقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وبسبب تمام توضيحه او تفصيل وهو
ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير فانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ
نصا او مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال المحتمل او بيان تفسيره لانه اما لاثبات الظهور حقيقة
او لازالة الخفاء وهو ازالة وكلاهما باطل لان الخاص مبين فيؤدي الى اثبات الثابت وازالة الزائل
فان قيل الخاص قد يكون فيهما احتياج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون
فيهما واما الابهام بحسب العوارض فمنشأ الشبهة الناشئة عن فيد الخلط ثم لما ذكر قطعية الخاص
ان يفرع عليه فروعا فقال ولهذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا لا فسخا
فان قلت المعروف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذلك انه بطريق
بيان الضرورة فيصير كالمعبر بانه طريق كان يفيد مدلوله مطلقا لكونه خاصا فلا يكون فسخا
كما روي عن الشافعي لان فيه ابطال العمل بالخاص فاثبت ذلك كونه من هذا الباب في الاعتذار عن
بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر ولهذا ايضا صح طلاق المختلعة اي الحاقه
صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله
الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيصه
في الافتداء بعد ذكرهما في ان لا يقيما تقرير لفعل الزوج على الثنتين وهو الطلاق لانها لا تختلف
بالافتداء الا بذكر الفعل فكان هذا بيانا بالنوعية يعني تعالى وبايد ثم قال فان طلقها اي بعد
المرتين سواء كانتا بمال او لا كما قال فان طلقها بعد الطلقتين الماضيتين كلتاهما او احدهما
خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء في قوله فان طلقها لا بالكلام محمول
الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ترك العمل بموجب الفاء
ولهذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر في المفوضة بكسر الواو التي
اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها او التي زوجت نفسها بلا مهر

لا يكون محللا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق
واما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لما ان قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء الخاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع
انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال
لعمل الخاص واما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي
يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والانعقاد به وههنا ابحاث الاول
ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل
بالدخول او الموت فلم يلصق وجوبه بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان
الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فيقتضي هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن
المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت المال الا انه نفى او سكت عنه والجواب عن الاول
ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم
المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب يتحقق قبله
وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون مس وفرض
المهر وهذا انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية
التي نحن فيها على ما حملنا عليه ولذا ايضا بطل تاويل القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول
افصح بالاطهار دون الحيض في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء كما اولها الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلثة بالرأي وذلك
لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضي العدة
بما بقي من ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لما تخلل
بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل
قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان

بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا انما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة حيث تممها
ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر
كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث
قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ عما تقدم اراد ان يفرع بعض ما ورد على
الاصل فقال ومحلية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في ان الزوج الثاني
هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها
بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف
وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي في ... وجه الثاني انه لو يهدمه لاثبت حلا جديدا
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل
واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى حاصر
في الغاية وانما الغاية في انها ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة
السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم
خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما
لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشار قبل
رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نتمسك في اثبات هذا اللازم بمحللية الزوج
الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة
روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد
الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام
اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه الصلوة والسلام لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له
كما ستعرف ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام جعل عدم العود وهو الحرمة
الحاصلة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود واذا
وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة

فظهر الفرق بين ما في الآية وما في الحديث وباشارة حديث العسيلة وهو قوله
عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساستهما
لانه عليه الصلوة والسلام ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته
وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق صفة اللاثم
اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال وهدم اى بهدم الزوج
حكم ما دون الطلقات الثلاث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني
مثبتا للحل افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل
فحينئذ يلزم اثبات الثالث قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع
بل يكمل الحل ويزيد كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل
اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لا ابقاء لثابته من الفائدة ولم يمكن ازدياد
الطلاق على الثلاث شرعا انتفى ثبوت الحل انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن
غير الاول او ينتقل الى الحل الثاني كتداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه
لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز الحمل به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اى كون دخول
الزوج الثاني شرطا في محللية بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق
لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث
لشهرته تزاد به على الكتاب في الحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم
بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا يخفى تعلق متعلق بجميع ما سبق اما ان المحللية والحكم
ليس به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فلعل تقديره ان يكون النكاح في الآية
بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة الا ادعى كما اختاره
القدماء اسند الا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب
مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة
شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطء اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز
ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزانية فانه اسم للتمكين انقاد الوطء

بالوطء الحرام فان ركنا هما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا النحو من عون الله الملك القدير
الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى
جزاء اى بقوله تعالى فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فان القطع لفظ خاص لمعنى
مخصوص فالى ان يكون ابطال عصمة المال علة به متعدد ونعم في الكتاب ابينه والجواب ان قطعه
بنص موردة به عدد اياه وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة
العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى وذلك
ضرورة تحويل العصمة اليه وفيه بحث ان الاجرد من قبل الشافعي ان كان بهذا الاحتجاج في منعه
الى مثل هذا التكلف بل نقول تجيبنا قوله عليه الصلوة والسلام لا غرم على السارق بعد ما
قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع
جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا انما يثبت لو وجبه
هو الضمان فجعل انتفاؤه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى
فاقطعوا كان استفادته منها بالتنصيص لا لكونه من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله
تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى والمقصود تصحيح وبالجملة هذا
الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قيل قيل وهذا اى من الخاص الامر قدمه على النهي لان الطالب
وجودي والنهي عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها
وجدت بخطاب كن على ما هو الحق فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما يثبت اكثر
الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبهما يتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ احترز عن نحو الفعل والاشارة
طلب به اى يستفاد ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست
بشرط عند اهل السنة كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يتوهم منه ان من شأنه ان
يطلب به الفعل فتدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة
عن النائم والساهي والحاكي جزما خرج به الصيغ المستعملة في الندب اذ الاباحة فانها لا تسمى
امرا كما سيجيء بوضعه حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك به وضعه له اى لطلب الفعل خرج به اللفظ
الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اى طلبت

فان تخصيص القطع بالذكر ليدل على انحصار الجزاء فيه كما لا يخفى

على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك فخرج به الدعاء والالتماس فانه
بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو لما جاء فيه قول
الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه
ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى
عليه السلام بهذا والمشهور في التعريف قول القائل بحد هذا او كتعبيره الاستعلاء افعل وعدل
عنه لهما لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اي التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض
الاصولي لانه ليس من الادلة ولانه يصح جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد
المقول لا يبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان
اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء او لمن دونه قد
يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي ولا شيء منها
يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا
يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم
كان تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه
فقيل انه كناية عن كل ما دل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون
مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل
ويفعل لكل ما بني لا للمفعول من الفعلين ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى امر وصيغة اي
ذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد
على مخالفة الامر واطلاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها
الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره الصيغة
متعلق بيختص اي يختص الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما

اي من حيث صدوره عن المبلغ والحاكي لا من حيث كان اوامر للمبلغ عنه والمحكي عنه

وغيرهما خاصة اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم
من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه اشار الى الاول بقوله للنص
وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة
فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال
بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة
من القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث
بقوله والمعقول يعني الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالراي
فان العقل يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا لترك الواجب واستدل
على الاختصاص الثاني بقوله ولان الاصل في افادة العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا
وضع لمعنى ويقصد به افادته فالاصل في افادته به وعدم قصوره منه كصيغ الماضي والحال
والاستقبال وهو انما يكون باختصاصه فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به
بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم انه تفرع على
كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله
فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان
يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة
وان كانت الصيغة مجازا فيه او لا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين
الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان
الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما
يتم على راي من جعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من خصه بالجازم فكيف يسلم ان
كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما يتعلق
صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة بتقسيم
ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة
في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في

انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام
ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى الكل لانه لو كان مامورا به لكان
تركه معصية قال تعالى افعصيت امري فالمؤمن مندوبا يكون واجبا ولان السواك
مندوب وليس بمامور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك والعبا
المندوب لا مشقة فيه فعلم ان المامور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم
يصرح بكون المندوب غير مامور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار
الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن
الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي
استدلالا بانها لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون
موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب الفعل وادناه المتيقن ووجوه
اباحة ولا يكون موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا
بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاختلاف يكون محتملة
لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد
عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه
للوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع
لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه
على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو وردت بعد الحظر
بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان
الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار
الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان
المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في
الاستعمال الحقيقة ولا تكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك والجواب لا نسلم ان اباحتهما

اي الاباحة

اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لان الامر المطلق الخالي عن القرينة للوجوب
وعندهم وجدها قرينة دالة على عدم الوجوب من ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى
العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا نسخ الكتابة عند المداينة
والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة
للايجاب لم تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق
والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
والندب والوجوب زيادة لابد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل ان لو
قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات
بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة
وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة
مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص
الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والزلة
والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي
هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر
حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار الاكثرون كونه مشتركا بينهما لفظا فرعوا
عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه ادلة اخرى نفيتها على انه مع
انتفائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه
حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي في
الامر يجعلون من امر الله وامثال ذلك والظاهر بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى
الفعل ان تسميته امرا مجازا باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل
يجب بالامر وثبت به وعلى الفرع بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي والجواب ان

وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لا بفعله واختار الآمدي
كونه مشتركا معنويا واجيب قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص
والفعل لا انه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق
للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ
لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب
اختلفوا في كونها اي الصيغة للامر فلا يساعد الاولى من الطرفين كما يستظهر ان شاء
الله تعالى فقيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك
اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة ايضا فلا يستدل على كونه مجازا بصحة النفي
مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا
مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في امر ولا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان
اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة
قاصرة في كل الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون
الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل
سلمنا ذلك ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار
القول بعد اختيار كون المراد بالامر معنى ام ر على ما صرح به الشراح واصل ابو الوجوب فكيف
يصح حمل كلامه على ما ذكرنا ان الخلاف في كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب او
الاباحة فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجنس
غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والقران موجودان بحيث وجود كل منهما بدون الاخر
واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على
اللازم الغير المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك
كما صرح به ارباب البيان فمن ابن يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ
المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير
وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن علم الحرج

من ح

انما هو ح

الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والنهي في بعض معناه حقيقة وان كان قاصرا كالانسان
في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من باب
المجاز والثاني ان جواز الترك جزء منهما وهو مباين له الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح
فنجوز ان يصطلح على تسمية ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني
بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزء منهما وجواز الترك
انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر لا يكون ندبا ولا
اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه
ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها
على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة
الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل
على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب والاباحة بالامر ولا فرق في ارادة
حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة
نعم مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل
مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع الاشتراك في جواز الفعل قلنا لا وارادته
اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع
فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان
كما لا يخفى فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال الامر في الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع
جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
فان قيل غاية ما لزم مما ذكرتم ان يكون معنى صيغة الامر او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز
الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد
التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا او لهذا

قال فخر الاسلام بعده ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتها من الوجوب المقتضى
الندب بمكانه قاصر اعتبارا ولم ينقل من الوجوب ببعضه بل هو قاصر الاعتبار قليلا من واما اذا
اريد بصيغة الامر الوجوب فلنسخ ذلك الوجوب حتى بقى الجواز عنده ان نسخ لا عندنا فان
نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجئ ان شاء الله تعالى فلا يكون في الجواز حقيقة بل
كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على بعض مدلولها المقتضى
لا دلالة المجاز على مدلولها المجازي لانتفاء الاستعمال ومما فرعه على تقدير نسخ الوجوب وبقاء اى المسئلة الاولى نوع الاشكال
الجواز لا بعينه اللفظ مجاز او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انتقال اللفظ عن
الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء
وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المطلق مهما هو المطلق المراد
عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد كما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة
بعد اخرى في اوقات متعاقبة واما عمومه فشموله افراده فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا
لامتناع اجتماع الافراد في زمان وينفردان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم لا
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر
التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة انفكاكهما في الجملة وانما قال مطلقه
لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة
مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلانه يدل على مصدر
معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان
التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن حابس وهو من اهل الامر
اللسان فهم التكرار من الحج حيث قال أكل عام يا رسول الله حين قال عليه الصلوة
والسلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا انه لو فهمها لما سال لانا نقول علم
انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه
فسال وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات
متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب

السبب مما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه انتهى وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب
العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لانه من سوال الاقرع
ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل
كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم فيحتمل بحسب الارادة وسيجئ جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل
التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه
ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف اعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا
واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول
باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب
ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة كما نحن فيه فان
تكرر من العبادات فتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات ويبين ذلك بان الفعل
لو قال ان كان زانيا فارجم فتعدد الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر جعل
المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة
هو الوقت ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما
يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين انتفاء التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت
سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر
لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار ويحتمله بل بمعنى ان الامر بعينه متوجها في اول الوقت تكرر
في الصوم وآخره في الصلوة فيتكرر الوقت توجه الامر ويتكرر بتوجهه تكرر وجوب الاداء كما
لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا رحمهم الله انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله مطلقا سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل
وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا لتعينه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كالمسمى

لتضمنه عليه لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له مصدر لا يحتمل محض العدد
كالاثنين في طلاق المرأة والثلثة وغيرهما من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر العدد بل على ٤
مفرد والمفرد لا يقع على الواحد حقيقة لتنفيه بتثنيته او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو
مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كالمسمى وههنا ابحاث الاول انه
ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على موضوعها
للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكنه لا ينافي حيث ٤
احتمال العدد والثاني انه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان الواحد به مقابل المثنى
والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه
وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على
العدد من حيث هو هو اولا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا
يصح استعماله فيه قطعا الثالث لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقرون بشيء من
ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا
اعتباري فهو الغلط اذ لا فرق ما بين احتمال الامر للعموم فالمذكور انه يراد ايقاع كل فرد من
افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا
في المفرد العاري عنها فاين احدهما عن الاخر الرابع انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به
مثل طلق نفسك اثنين وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نسلم انه تفسير بل
تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد
لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا التعليل مشكل لان الواحد موجبه فكيف
يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع
له انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من
حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان
الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ارادة ما فوقه صار موجبه فافهم فاقتصر المتكلم

المتكلم على العقد علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه
اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة
التحقيق حيث قال اي لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة
الاستعمال المحمول على معناه اللغوي وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم
احتماله له كل اسم فاعل دل عليه اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل
علما كالقاسم والحارث فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا الخطرات
الذهنية فقط وذلك كالسارق في اية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما
لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال لها للواحد الاعتباري اعني كل السرقات
التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا تقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت
وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى
او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله
تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراءات يفسر بعضها بعضا فلا تكون اليسرى ولا الاعم مرادا
ضرورة فيتوكل الشافعي رحمه الله تعالى ان الاية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة
الثانية يكون ضعيفا جدا مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل
بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة وهو اي الامر اما مطلق عن الوقت
وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد في تعريفه
فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة
وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان تعلقه
بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا تقييد له وعدها من الموقت تسامح مبني على الظاهر كالامر
بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا
واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين انه اي الامر لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في
اول اوقات الامكان بحيث لا يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب

اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر الفور احتجوا بقوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك حيث ذم ابليس لعنه الله تعالى على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا
فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من
الفاء في فقعوا له ساجدين او لتركه قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب
بلا مهلة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الآية على انه يجب السعي
عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان
فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت
معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور او زيادة تعلق فيحتاج الى
القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فلا احتياج الى القرينة
هو الاصل ولهذا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق
للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بجواز ان يكون الاول
بيان تعين الافراد ببيان تعيين واجيب عن بيان التعيين بانه لو كان كذلك لبقي على
اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التعيين الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد
الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اذ لو كان اريد الاطلاق
لفظا فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
بلا خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه
يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما فيهما والخلاف الواقع
في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد
ابتداء كما سبب بنايه وكونه ابتلائيا انما هو لهذا التوقف على ان الامر المطلق للتراخي وامر
الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل لتقيده بالوقت كما
ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال من جعل هذا الفصل على الخلاف
المذكور من اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط من
قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من

من ذي الحجة واما المقيد اي بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد
الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها فيه حقيقة وبعضها تسامحا
فقال وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد بما يفضل عن المؤدى اذا اكتفي على
القدر المفروض وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت
للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل
مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى
فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء
فانه ثابت بالخطاب كما سياتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف لها لفضله عنها
اذا اكتفي بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تاثيره في
وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته ان الموجب
الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكر النعمة الموجودة فيه
ونعم الله متوالية فيه كثيرة بمنزلة سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على
الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور
وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلنا القديم هو الايجاب الازلي والاثر ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق
كالوجوب مثلا وهو حادث ونظرا الى اشكال تقريره وقلنا فاداة الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قد ثبت
عليه اي للفعل كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت
لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببيته التقدم وقد يتوهم ان الاول الان
الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الكل فان قيل المحاط غير السبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه
يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بالاتفاق ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على
التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل
بالاجماع ولا اخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد تحقق

ظ فيه ح

انه لا اداء قبل الوجوب وان لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول
وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم فان المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود ولصحة
الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح ولا انتقال بها ان حق القضاء بسبب انتقاله فيه الى ما بعده
قلنا هو اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول
ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء متصلا به فلا كلام فيه فان الكل انه
به تعتبر عندهم فان فرضنا ان اوقع اول الصلاة باول جزء من الوقت صح عندهم لا عنده بالوجه
تقدم السبب على المسبب فانه قبل التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الدوام
وامكان ان لا يتقدم جزء لا يخفى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة
الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه الشروع والا
اي وان لم يليه الشروع فنقل اي السببية عن ذلك الجزء متلبسا ذلك الانتقال الى جزء
بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في
الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم
الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بنتقل يسع ما بعده اي ما
بعد ذلك الجزء الذي به منصوب منفعل يسع وانما انتهى الانتقال على هذا الجزء لما في الشروع في
الوقت الى ما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب عنده انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه
كان ذلك اداء لا قضاء واما ما قيل ان توهم امتداد الوقت بوقوع الشروع كاف في الجانب
القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع ظاهر والا فالانتقال منتهى عنده
جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا
عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب جميع ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب
في الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء شرط
لوجوب القضاء بل شرط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء
حاصل مهما لان القدرة التي شرط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الاسباب والآلات
نقلا وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة تكون مقارنة

مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان
تضيق الوقت عن الواجب عذر واقع لانه تكليف بما لا يطاق في الاداء ... القضاء واما
ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان
يتوصل به اليه بتاديته فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب
ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في
التسليم ما ذكر في الطريقة فيعتبر تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية
اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك
فيه اي في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه تجب عليهم القضاء
ويعتبر زوالها اي زوال الاهلية فيه ايضا كورود مقابلات ما ذكر حتى اذا كان
اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله او حاضت لا يجب
عليه القضاء خلافا له اي لزفر في الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا الجزء
لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء
اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي في الكل وكذا في الاول
على قول ... دليله عين دليل زفر واما وجه الخلاف في الكل فهو ان وجوب الاداء في
العبادات البدنية لما لم تغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت
بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره
لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة
فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل السبب والاداء بين ما تقرر عليه السببية
فقال ويتوقف تقررها اي تقرر السببية في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي لا يسع
ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اي اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف
تقررها في الكل على انقضائه اي انقضاء الشروع في الوقت بالكل قد عرفت ان السبب الاصلي
هو الكل وانما انتقل الى الجزء ضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة

وتؤثر فيه السببية ويتفرق كمال الواجب ونقصانه بصفة ما تؤثر فيه السببية وحاله
فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا وقضيهما اي كمال الواجب
ونقصانه التأدية اي تأدية الواجب كاملا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضي تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت الناقص من الاوقات
الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه
كان السبب كله كما سبق وهو كامل لا نقصان فيه نفسه لانه ليس الامر الشنيع بعبادة
الشمس فان عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا اخرج بلا عبادة فيه لا يحصل
ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضي العصر في واحد منها
كما لا يقضي غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت
ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان
الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر
بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وهنا
بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما
بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه
يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثنا الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص
فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر يومه اداء في وقت الاحمرار او الغروب
تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادي ناقصا لا يفسد
عصر يومه اداء في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدأ به في الوقت الناقص
وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر الشافعي لم يفسد الاول
اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع بالقياس اي بسبب قياسه الفجر على
الثاني اي العصر وحديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه وهو قوله عليه الصلوة والسلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من

العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب عن دليل الشافعي
الاول اي قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق من وجوه الاول ان قبيل الطلوع
لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما الزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل
الغروب ناقص فلا يفسد ما الزم فيه بورود مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما بعد وقت
الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب
خروجا عنها والثاني اي حديث ابي هريرة قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة
صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض ما فهم من قولنا وقضيهما التأدية ان
ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بالممدود اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود
منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادي ناقصا مع صحته اتفاقا ورد هذا
النقض بان الفساد المبني على مثله اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة
الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار اللازم صفته مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت
بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاتيان بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وذكر ابهمه وهو
معنى اللزوم عفو ضرورة بخلاف الفساد الطاري على الكمال كما في الفجر فان جميع
اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبني عليه الفساد الطلوع
فيعفى واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه
يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا وقيل في رد النقض ليس مبنى سببيته
الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه لا الكل اي كل
جزء من الوقت سبب لكل اي لكل جزء من الصلوة ملاقية فالجزء الذي طرأ عليه الغروب
وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع
الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه
الطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما
يفهم ايضا من قولنا وقضيهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاجل في
الجزء الاخير من وقت العصر يمكن ان يسلم فيه مثلا لا يقضيه اي العصر ناقصا اي في الوقت

الناقص فقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس
فليس يرد هذا الايراد فانه اى علم انه قضا بعد تسليم انه ذات الوقت يعنى انا قضائه
لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون
جائزا سلمنا لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى
مما وجب كاملا لما تبين ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى
عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا فى سببه فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية الا انه لا ينتقل
الى الكل يعنى ان البحث الاكيد فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار ان
الشرطية لان الوقت شرط للاداء كما عرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان
الاداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه
وادنى الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى ما يليه الى الجزء الاخير كما فى السببية الا
انه لا ينتقل الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره والمراد بوجوب
الاداء تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث وسبب نفس الوجوب
ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة التردد فى ذلك فسببه الخطاب اى اللفظ الدال
على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا
قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل اداء الثابت فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء
لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود
السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان
يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال واعلم ان جمهور مشايخنا
ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى
والجبائى من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت
وفى الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفى الاول موقوف
ان فعل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعى والمعتزلة بوجه اخر وهو ان وجه الصلوة

بالصلوة فى اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى الفعل على سبيل التوسعة
والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة فى هذا الوقت اما فى اوله او وسطه او اخره كيف
شئت وعند علمائنا يصح الصلوة فيه لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما
يتوجه عندهم فى اخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا
مات فى الوقت لا شئ عليه وفى حال الشروع ان وجد صرح به فى التلويح وغيره ولهذا
قال المتوجه عندنا اى آخر وقت يسع ذلك الاخر من الوقت الفرض ولا بد ان يكون عليه
او الخطاب المتوجه عند الشروع فى اى جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب
اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه
فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه
لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيما
يتركه ويعتبر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى
توهم ثبوت القدرة بمعنى سلامة الاسباب فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون
وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق فى عهد الانام
بتوهم حدوث الامتداد صرح به فخر الاسلام فى شرح المبسوط وتحقيق ان يقال يتوجه الخطاب
حقيقة بناء على ما ذكر فى الطريقة كما سبق وحكمه اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط
التعيين فى النية فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه
ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه
لان ما ثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير
الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه
تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت
لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تلقى الشروع
وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال

فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا او في وقت الاصفرار
وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت
او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك الزيادة وهو باطل بالاجماع
وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا كان
يكون معيارا فينبغي ان يبنى صحة النذر فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول
في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند التضييق
مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تفسيقه الواسع بحيث يحتمل ان
يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمحال
عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين
لكان سببا في العصر ايضا والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا
وحكمه ايضا عدم التعيين اي عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اي لا بالقول حتى لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم
يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات
لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه
فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين
الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى
هو الفعل والمحل تابع وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من
الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب
الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ عن النوع الاول من المؤقت شرع في الثاني
فقال واما ان كان الوقت معيارا له اي للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص
بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمقدار وشرطا للاداء كالسبق في الظرف
وسببا للوجوب كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول فانها معيار للصوم
وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان

فان الاضافة عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها على ان الاظهر ان كون
مثلها شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها [illegible]
ونحوه مع عدم الاضطراب وفي بعض ما ذكره من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار
والشهر بايامه ولياليه وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى ان السبب والشرط هو
الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فظاهران مما سبق واما معياريته
فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه
وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه
ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه لظاهر الآية السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام وظاهر
الحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر
بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية للصوم في
الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم
النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اي من صار مجنونا في الليلة
الاولى منه وامتد جنونه الى العيد ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق
الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل
وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود
الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل
وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اي في الليل كما جوز
في وقت الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا الوجوب ولعل الفرق
بينهما بان اخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب
العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون
الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه
والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وفيه من الفرق بينه

وبين الظرف بقوله والجزء الاول ههنا اي في المعيار متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله
بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية ان السبب
في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه اي حكم هذا القسم نفي صحة الغير
اي غيره وجبت ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط اي التعيين في النية خلافا
للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي بيان خلاف كل منهما فيؤدي بتوزيع
على النفي والعدم اي فيؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي
مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او
النذر او الكفارة او النفل الا في مسافر ينوي واجبا آخر استثناء من قوله والخطاء في
الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما
نوى عند ابي حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود
الشهر وهو ثابت في حقهما وانما صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر
دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء
ولابي حنيفة رحمه الله تعالى فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فصار
شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل سائر العبادات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص
الافطار وصرف الامساك الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضا
صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مواخذ بما ذكره دون صوم رمضان فاذا
جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين
الطريقين يكون في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني
عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان الرخصة
المزية لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل
بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة
فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان
مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته

رخصته انما تتعلق بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قال زفر يتعين
عن النية يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه فعلى الله تعالى مستحقا
على الفاعل كمن استاجر خياطا ليخيط له يوما ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن
الاجارة وكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية
قلنا في جوابه فيكون جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ
لا قربة بدون العزيمة والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف
الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي فيجب
التعيين الذي اعتبرتم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف
ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها
احترازا عن الجبر قلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة الاطلاق في المتعين تعيين
اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في
الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه
لما احتمل العبادة والعادة لم تتعين بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يصير بالخطاء في
الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر اذ الخطاء يبطل به اطلاق يعني ان
الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل وما لم يكن لازما بقي الاطلاق وبه
عرفت انه تعيين ثم الشافعي اوجبه اي التعيين من الاول اي اول اليوم حتى شرط
التبييت لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك
الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية
المتاخرة لانعدام الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت
الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء
الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية كما ملك في المغصوب ونحوه واما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهو امر وجداني
فاذا حصل في وقت لا يحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء قلنا في

جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها
موجودة في الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم
تعتبر مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه عند الاستناد بل الانتفاء
وجوده اي التقدير والمراد النية التقديرية كاف في اطاعة الفاعل وبعض الصوم في اول
النهار وقصوره باعتبار قصور مثل النفل اي المنظورات فظهر ان الجزء الاول من
الصوم اذا خلي عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر يقدر وجودها
فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع
الثاني من المؤقت شرع في الثالث منه فقال واما ذلك الوقت ظرف له اي للمؤدى
وشرط للاداء لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف
اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت الوقت وسبب ايضا لوجوب ادائه
لكمال اي وذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفس اي
الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السليماني يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى
مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان سبب
الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب
المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز وحكمه
اي حكم هذا النوع جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان سببا
لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الخلاف في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذلك
الوقت معيار للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من المؤقت وشرط للاداء
بمعنى فوته بفوته كما مر وسببه اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق كايام نذر
فيها الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس
الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط
للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفي النفل بالمعيارية لا نفي واجب آخر

آخر لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يتعدى الى حق الشارع لكن سلم ورد النقض
الصلوة وعليه سجدتا السهو لا عبرة للارادة فيؤدى باطلاق تفريع على نفي النفل بالمعيارية
والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع
الخطا في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لما عرفت ان هذا الواجب صحيح يتأدى
ايضا مع تبييت الزوال كما في رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط هذا شروع في
النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضاء فان وقت كل
منها معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم
تعيينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب للاداء وحكمه وجوب تبييت النية
وتعيينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير
المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك عنه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم
تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات اي لفوات العمر اذ ليس له وقت معين وحكمه ايضا انه لا يتضيق
وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم هو الصحيح لا ما روي عن الكرخي
انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما ذلك الوقت مشكل في الزيادة والمساواة وهذا
شروع في النوع السادس لشبهه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة
الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انه لا يسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف
من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزائه وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى
العمر فان محمدا يوسع مع الاثم بالموت بعد التاخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع
القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد الوقت
نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية وهذا ورد انه لما تضيق
ولم يجز التاخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء في العام
الثاني والاشكال ... فان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف تعين المعيارية احتياطا لان
الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية فاثم بالتاخير اي حكم بانه من اخر عن
العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك واما

وصوم الكفارة

في صوم الكفارة

قال بالاداء بعده اي وان اعترت بكون الحج الآتي بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة
الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام الثاني مشكوكا وجب
ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل
ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني
لجهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحياة اليه مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في رمضان
الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سبق وليس ههنا جهة
اصالة للمعيارية حتى يترجح ما ذكر ترجحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد رجح الظرفية
نظرا الى ظاهر الحال لا انه نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه اي التاخير لكن لا مطلقا بل ان لم
يفوت قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسع التاخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز
التاخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى ياثم وقيل
ان لم يفت اي المكلف بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار
قال محمد رحمه الله تعالى الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا
اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجاءة لم يلحقه اثم
وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا
عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب
الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر الشيخان
وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره
ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو الموسع الذي ليس فيه جهة
المعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهة الظرفية والمعيارية فيحتمل ان يكون
حكمه ما ذكر الشيخان لظهور فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة
لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا او
مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الذنب والاباحة

حكم التطوع

والاباحة عليها ولنا اي والصحة في النفل بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني
ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يقع عما ذكر
وقال الشافعي لا يقع التطوع بل يقع عن فرضه لانه يحجر لكونه سفيها
فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عنده
صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل نية النفل منه لغوا
ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية يؤدى اي الحج بالاتفاق بل
ويؤدى بدونها اي بدون النية اصلا كمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه
الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر يعني جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر
يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا في جوابه
الوصف اي وصف العبادة عندكم كالاصل في كون كل منهما عبادة محتاجة
الى النية كما سبق فاذا لا نية في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل
قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض لا صحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض
لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال
فخر الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا في الحجر عن التطوع صيانة
له واشفاقا عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه
له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى
اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب
والجواب المشهور المذكور في الكتب بان الحجر ينافي العبادة لانه ينافي شرطها
وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة ضعيف لان الحجر عنده انما ينافي بالنظر الى
وصف العبادة لا اصلها فان اراد منافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة
فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان اراد منافاته لوصف العبادة
اعني النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود وفي الاطلاق دلالة التعيين
جواب عن قوله وبه يؤدي بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط

التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك
المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة
لا تعارض الصريح ولا يرد انه تنتقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه
عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى في المؤدي
والكلام فيه والاحرام غير معدود جواب عن قوله وبدونها الى آخره يعني انا لا
نسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب ما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بفعل الغير بالامر ولانه فان عقد الرفقة
انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل
ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام
نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة
كالوضوء قضاء غيره والمامور به لما فرغ عن الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المامور به
ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء لا نوع في
اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما
بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا
فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المامور به موقتا كان الامر وغيره ولهذا
لم يعتبر في التعريف التقييد بالموقت حيث قيل وهو اي الاداء تسليم عين الواجب
بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا
يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم الشهر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما ثبت
بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان صريحا
نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب
بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم والا
يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه جعله

قوله بالاداء والاداء احسن من قول صاحب التنقيح بلا لاداء الاخرى لا يخفى على الفاضل

اي المطلق عن الوقت والمقيد به

٢٧

احداثه والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا
فحقيقة التسليم لا تتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل
النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس
بمامور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول
من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء نوعين واجب
ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في
وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختار الحاكي
او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا
وما موردا به اداء وان لم يكن قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثله اي
مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر
قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت
القضاء وانتفاء الحرج عنه من عنده اي من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم
الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فانه يسامحها
لا يكون قضاء وان كان من المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه
ومقصود له ويستعمل كل منهما اي من الاداء والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين
المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة
فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء
مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما في الذمة
وذلك بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء ان عقل المثل قيد به لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب
الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان

على ٤

فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب
الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها
خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف
وجوبه على امر جديد ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض
الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان هذا القائل قد فسر السبب الموجب في
قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بتسبيب نفس الوجوب كالوقت
للصلوة والشهر للصوم كما هو راي بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيين من مشايخنا وعامة
الشافعية وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص
يعني ان الفائت عبادة عرفت قربة في وقتها فلا يبقى الا بمثلها لان الضمان يعتمد
المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص فان قيل الواجب
بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا ابتداء اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون
سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة
الفوات ايضا كما سيأتي قلنا في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن
استدلال المخالفين لا نعقل ما في قضاء الصوم المكتوب وما في قضاء الصلوة المكتوبة
من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى
عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان على
المريض والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما
الحديث فلان الفاء يقتضي فليصلها وذكرها وقتها اي الصلوة التي هي الواجبة
ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط
صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو

رد على المصنف

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما ما في الصلوة فقوله

هو المقصود لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليسقط به عنه الاثم
وان لم يقدر على اصل الفضيلة واما سقوط شرف الوقت فللعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه
فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولهذا ليس قضاء ومشروعيته ان
خصوصية الوقت ليست بمقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود
اتيانهما من العبادة فلما عقل القضاء بنص بها اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين
النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف وما المنذورة في وقت معين بجامع ان
كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف انها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت الذات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا تنبني
على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام
الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل
للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان باخراج
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان
القضاء لو وجب بسبب الاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم
يعتكف ان يجوز قضاؤه في رمضان الثاني ولم يقتض صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه
علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء
الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف لا فرض مستبد اذا نذره اي الاعتكاف
في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف قضاؤه اي رمضان بعده اي بدون
الاعتكاف حتى لو تركهما معا خرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال
بصوم الشهر على ما صرح به في الجامع الكبير واصل هذه الاية لعود خبر وجوب شرط اي
شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم الى
الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاتصال

الاعتكاف في

بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم
حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال
ومن ابين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف
الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من
شرف الوقت لان شرف الوقت بعدما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات
مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكرنا انما هو لعود شرطه الى
الكمال الاصلي لا لجزء اي القضاء بجزء اي بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون
انه واجب بالنذر الجاري مجرى اليمين ونحوه الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض
والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض
يشبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل
المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى
الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى
وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا
لجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة فيقول التحقيق ان كل اداء
محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اولى فهذا يوجب ان
يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره
وسيجيء انها قاصرة كالصلوة بجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كما لا يخفى
الزائد هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله ورد عين المغصوب مثال
له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها مثلين احدهما
من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف
كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اي المغصوب

المغصوب مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما
غصب لكنه قاصر لكونه على الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض اي شبيه
بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما
انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء

باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان
اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبهة القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء
وتسليم عبد بعينه شرى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء
لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه بعينه بعد ملكه قبل التسليم وتبدل الملك عندهم
بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع على كونه اداء وقوله بعينه
اي فرد ذلك العبد المشترى قبل التسليم بدله اي العبد المشترى لا المثلي اي لا المثلية المثلو
تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لا عتقه والقضاء اما محض بمعقول
اي بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم اي كقضائه
بالصوم هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله
وضمان المغصوب بالمثل اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بان يكون المثل
مثلا معنى لا صورة كقضائه اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون
المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا
التقسيم فيها واما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت
في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل
الكامل لا ان الاول اكمل وهذا اي القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول
يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند
العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يعتبر المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر بالعجز وذلك وقت الخصومة

او قضاء محض بمثل غير معقول بمعنى انه لا ندركه بعقولنا لا ان يكون مما يرده العقول اذ العقل
حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى كالفدية في حق الشيخ الفاني
ومن بمعناه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو
وسيلة الى الجوع والفدية عين ما هي وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا
عفى احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه
فان المشروع الاصلي فيهما هو القصاص فقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين ما هي وسيلة
الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والباب ان المال وكذا ضمان النفس بالمال فانه بايجاب الله
تعالى ردة مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان
الادمي مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما
عدل عنه ههنا لان فيه اشكالا لبس احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير
المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في مثله
الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان
المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء
المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين
المال ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ
الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه
بقوله والامر بها اي بالفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا
يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس ويحتمل ان لا يكون معللا بذلك
التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب
ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس اذ قد يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها
القياس كما تقرر في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا اخلالا بالقياس

بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما
حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات تجزيه ان شاء الله ولو
كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كما لا يحتاج اليه في باب كايجاب التصدق
اي كما وكد ثبت الامر بالفدية للاحتياط كما يجاب التصدق بالعين اي بعين
الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها في
فانه ليس باعتبار الحاق بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ
بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر
كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها مالها
الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ
الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة في الوقت
لم يعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطا في
باب العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها ولهذا لم ينتقل الحكم الى التضحية
في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالبدل اذا وقع
الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اي الى القضاء بمثل غير
معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب
بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن
اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول
غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق
وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق للعجز
عنه على سبيل الخلفية بتيسير الله عليه بدليل تسمية ذلك فدية
فانها اسم لما يتخلص به المرء عما لحقه من مشقة ومكروه قال تعالى وفديناه
بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان
الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجاز كوجوب الصلوة على

على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص
على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطأ وذلك ان
ثبوت الدية في الخطأ لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر ومنة
على القاتل بسلامة نفس له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر
دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه
كما في الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من
كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق
بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في
عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجب القضاء
بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة
بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شأنه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية
كما لا كذا ويجوز بقاؤها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار
بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون
مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص او دلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا
الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها توبيخا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء
على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن مال القاتل لولي القتيل
لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا
له وانما تجب دية القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ وتنقص منه
ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي واداء قضاء غير محض بل شبيه بالاداء
كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع
فان خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء
لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من

من الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من
ادرك الامام في الركوع فقد ادركها واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه فان من تزوج
امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة
لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على
ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بد له اي للمامور به
من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما
للطبع كالحلاوة ~~وبالجملة كل ما يستوجب المدح في نظر العقول ومجاري العادات~~ فان
ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المامور به متعلق
المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق
فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو
اي الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه
حسن فامر به والحاكم به اي بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما
العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا اي من الحنفية من وافقهم اي الاشاعرة
في هذا الرأي وقالت المعتزلة الحسن مدلوله اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو
دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن
والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب
الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن
في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم
عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات وما في وجوب
صوم آخر رمضان ونحو ذلك ومنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من
مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم
بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب

الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله اي الحسن مدلول الامر كما
ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه كالايمان
واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه
الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اي غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية
وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها والمختار
عندنا انه مدلوله مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة الآمر فانه تعالى
حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان واعلم ان
افادة ما ذكره ههنا وما نذكر من الادلة على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع
فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عن الاشتغال بها كشح المقال والحاكم
بالحسن هو الشرع كما هو رأي الاشاعرة وليس العقل بمجرد آلة فهم الخطاب
بل هو يعرفه اي الحسن في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه
وكذا قوله بلا كسب كحسن الصدق النافع او به كحسن الكذب النافع ويعرفه في بعض آخر
بعده اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون
في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المامور به
وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسياتي في مباحث النهي ان شاء الله تعالى
فالمامور به اي اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمامور به اما حسن
لحسن في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه
او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى
في قول الجمهور الحسن لمعنى في نفسه هو الحسن لا لامر آخر حتى يحتاج الى التكلف
ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره فان قابل
ذلك الحسن سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام
الا ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني وصف الحسن فايدة ان الاولى دفع ما يرد

يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوطه حتى لو صبر فقتل كان
ماجورا الثانية ان التكليف اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة
ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف اذعاني لا اختيار
في حصوله نفسه مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطقي
المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن وحاصله الاذعان
والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود
وجعله مغايرا التصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض لكن
كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا
يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر
وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق او
يقبله اي سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل
هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم
تبدله لكن ترك متمكنه بلا عذر يدل على فواته فلا يكون مومنا ولو عند الله تعالى لا
المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار ولا كان
فان الاكراه الملجي لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام ما يثبت بالشبهة لانه يعلو
ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء
والحيض والنفاس وهي وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من
وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اي الصلوة ادنى من الاقرار ليست
ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا يدل عليه عدمها كالاقرار حال الاختيار
ولا وجودا الاعلى هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالطبع من
باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فمن ادل فعل اللسان لانه الموضوع
للبيان واذا جعل راس الشكر الحمد لا على ساير الاركان واشار الى الفرق الثاني
بقوله وتسقط اي الصلوة باعذار كثيرة وسقط هو اي الاقرار بعذر واحد

وهي كونها بالخاء [illegible]

وهو الاكراه او حسن لحسن في نفسه لكن لا حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس بحسن
في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن عبده مع النصوص المبيحة
لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء
الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها
حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان
الى العبد والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه
لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت
بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى
كانها بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة اللوازم للماهية فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن
قهرها اذ لا قبح في الاضطراري والفقير انما يستحق الاحسان من جهة المولى
لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار
كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة
بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون
العكس وانما قلنا ان الوسائط بهذه الامور وجدان الشهوة والحاجة وشرف المكان
لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
والشرف ليست كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وتلك
الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني فليتامل وحكمه
اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوطه الا بالاداء
او بسبب عروض المسقط مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم
احترازا عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط الغير وسيجي بيانه
كما سيجي فان قيل المراد بالسقوط ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله

قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الطارئة في الوقت
ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد
ما ثبت بالامر هو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب
الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا
يسع غير الواجب ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر الوقت كما سبق في مباحث المقيد
بالوقت واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتادى ذلك الغير بنفس المامور به
من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب
العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة
في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء
حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن في غيره شبيه بالاول اي الحسن لحسن
في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم
اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد
يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاول قلنا لانه لا جهة
ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما ثمة او لا يتادى ذلك
الغير بنفس المامور به بل يحتاج الى فعل آخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة
ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما
حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي
بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما وحكمه اي حكم الحسن لحسن في غيره
وجوبه بوجوب الغير الذي هو الواسطة وسقوطه به اي بسقوط وجوبه بسقوط
وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد منهم وان بقي مع الباغين
ولو بغى مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء
ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي والامر المطلق عن قرينة تدل على الحسن

ولم يشبه الكافي منه بهذا

فانه دفع اعتراض المقصود

لحسن في نفسه او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول
وهو الحسن لحسن في نفسه لاقتضاء الكمال اي كمال الامر وهو المطلق الكمال اي كمال
حسن المامور به ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى ثلاث
بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن
الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها
ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم
وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به والمرتبة الوسطى
ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود
الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلنا ثم التكليف اي طلب تحصيل الفعل والاتيان به
لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المامور مطلقا او عادة
محال اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا المنع
الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل
وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع
فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد له اي للمامور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة
المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة
بها يتمكن المامور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة
فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب وهي اي القدرة المفسرة بما ذكر شرط
لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اي الاداء قبلها اي قبل القدرة كحج الفقير
والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرطا للنفس
لان الوجوب نفسه جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه
اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم

المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف
للقدرة ان البديع لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة ادائه فهذه القدرة لا يلزم التكليف
مطلقا بل حالتئذ وهي اي القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن
بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار
على الفعل من غير اعتبار يسر زائد وهو اي النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا
كان او ماليا وحسنا لنفسه او لغيره ولذا اي لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا يلزم زفر
الاداء في الجزء الاخر من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب
لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا في جوابه انه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا
كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا
وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل
اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن
لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق
بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه
للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة
بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء
ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور
بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على نفس
الوجوب فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير
صالح للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا
ضعيف خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة
الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف الجواب الثاني فلان
وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا
له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتامل والنوع الثاني اقصاه اي

اعلم ما ذكر من القدرة وتسمى هذا النوع الميسرة لتحصيلها اليسر بعد الامكان
فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا
ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة
وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجب في الذمة لئلا ينقلب اليسر
عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها
خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا بان لا نم انه يلزم من عدم
اشتراط بقائها انقلاب اليسر الى العسر بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء
مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر
اخر واجيب عن الاول بالالتزام الفوت في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك
لانه ما فوت لهذا الجنس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير
في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله
حبس هذا المحل ليؤدي من محل اخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع
حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية
من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب
اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا
على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان
نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسيرا او بالعكس دون
بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه
القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء والاقتدار عليه يستغني
عن البقاء اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة
الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى
العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجوب لا يلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة

الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه
او جعلته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء
الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة
مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر ولذا اي لذلك الاستغناء قيل القائل فخر الاسلام ومن يتبعه
لم يشترط اي بقاء القدرة للقضاء بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات
من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف
ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء
انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر
ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يبقى الزكوة
والعشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة اشترط بقاؤها
اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من
العسر الى اليسر لان ايتاء خمسة من المائتين وايتاء واحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد
من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء
لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك
النصاب قلنا انما تسقط لفوت القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوت الشرط الذي هو
النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة
تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها
واوجب قليلا من كثير اذ القدرة على اداء العشر يستغني عن تسعة الاعشار وذلك
دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض
سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج بشيء واما اذا تمكن من
الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه غر على نفسه

كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك
لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج
تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج
بدون الخارج وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة
الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة
لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه
ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي ونحوه فيه كما اعتبر توهم الامتداد في
في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف
ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب
بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها
او هلك نصابا بليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر باعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب
به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء
وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل اختلف في ان الامر للمكلف
ان يامر غيره بشيء سواء كان بلفظة امر او بصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا
فقيل ليس بامر الا لدليل وهو المختار بقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا
لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك لعبدك لا تتجر وليس
كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدالان وليس كذلك لاختلافهما
بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا يدفع التناقض وقيل امر لهم
ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يامرنا وكذا في امر الملك وزيره به قلنا ثمه دلالة على انه
مبلغ والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اي الماموربه على وجهه وكما
امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالماموربه على وجهه وكما امر به هل
يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا عنى لانكاره ام لا والمختار انه
يوجبه اما اولا فلان الامر بعد تعلقه تعين اتيانه به والمفروض خلافه واما ثانيا

كان طلب تحصيل اي فعل او غيره فلم يكن الماموربه

والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية
واما ثالثا فلانه لو لم يقتض عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثاله
مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان
النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي
ان ٤ فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي امثالهن قرينة على النهي للمجاور فلذا جاز على ان
بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب
ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان
مقتضى الامر فعل الماموربه وسقوط التكليف زايد قلنا سقوط التكليف مقتضى
المقتضى وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة
لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صفة
الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد
تغير الشمس فانه جائز ماموربه شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث
فانه ايضا جائز ماموربه مع كونه مكروها قلنا الماموربه نفس الصلوة ولا كراهة
فيها وانما الكراهة في التاخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بخصوصه
وكذا الماموربه نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطايف وهو
الحدث ولا امر بخصوصه ايضا وبه يدل جوازه اي الماموربه بعد نسخ وجوبه لان الامر
لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال
الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء
الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشورا مع نسخ وجوبه
قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم
عاشورا فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم
[illegible] اي الماموربه ليست شرطا للصحة الامر لا خلاف في ان طلب الامر

امتثال المامور بشرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر لكن فعندنا
ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا
القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة
لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء
ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد
الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة
فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى
ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز
تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي
صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال تعالى قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها
معنى دنياوي وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة وانهم ملتزمون بعقد
الذمة احكاما فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات
من الحد والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والابتلاء لتكون زاجرة عن اسبابها
وهم بها اليق من المؤمنين واعتقادات ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب
العبادات حتى انهم يواخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقبون عليه
كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب
العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ
ديارنا وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اي من العبادات
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين
ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على
عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهذا اتفقوا لا في اصول

اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك
الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد
الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب وقولنا ما يحتمل السقوط منها احتراز عن
الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون باداءه بالاتفاق هو الصحيح
لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاجل
الثواب وهو ليس باهل له لانه للجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب
بالفعل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى للمؤمنين فيكون اهلا
للاداء ومنه اي من الخاص النهي وهو لفظ طلب الكف اي من حيث انه كف
وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بنحو لفظ
الكف جزما خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة
لان موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب
كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا
او معنويا كالخلاف السابق في الامر بوضعه حال من ضميره اي ملتبسا ذلك
اللفظ بوضعه له اي لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف
استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي وهو اي النهي يوجب
دوام الترك لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق
في سياق النفي تعم الا لدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن
الصلوة والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق
ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم
او غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري
العادات لان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه
اي المنهي عنه متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب آجلا في العقبى اي

كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو
محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة
الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهي
يوجب القبح كما هو راي الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح
ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعدما عرفت فهو اي اذا كان القبح مقتضى النهي لا
موجبه فالقبح اما لعينه اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها
وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لا نقران الاضافة داخلة في حقيقة
الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي
اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم
والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن
الفائدة وضعا اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه
بمجرد العقل قبل ورود السمع كالكفر فان قبح كفران النعمة مركوز في
العقول او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر فان الشرع
جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لحصول الفائدة والحر ليس بمال وحكمه
اي حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان اي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف
الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما سيأتي واما لغيره اي عن النهي عنه
حال كون ذلك الغير وصفا لازما للنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء
صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا كالنهي فانه كما
يوجد البيع يوجد النهي لكنه لا يصدق على البيع وليس كذلك لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود كلي
فيجري مجرى الات الصناعة كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب
للقبح غير الصوم لكنه متصل به وصفا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى او حال كون ذلك
الغير امرا مجاورا للمنهي عنه ينفصل انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه او لا كالبيع
وقت النداء فان النهي عنه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي

الحر

بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان
يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح
لعينه او غيره عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
كالسفه والعبث واللواطة والزنا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو
النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان
قبحه مركوز في العقول ورد الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع في الوصف يعني في
صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول يعني القبيح لعينه في ان
كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي وقبيح لغيره
وهو تضييع النسب واسراف الماء لا المجاور عطف على الوصف اي لا كذلك المنهي
عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه
حكم شرعي كوطي الحائض فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو
الاذى ولا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا
يبطل به احصان القذف والنهي المطلق عن الافعال الشرعية وهي ما يكون
موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اولا الثاني يعني قبيحا لغيره
وصفا فيصح المنهي عنه باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا يمنع
جريان النهي على اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي النهي المطلق
عن الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه لاقتضائه
الكمال اي كمال النهي فان المطلق ينصرف الى الكامل الكمال اي كمال القبح
وهو الذي لعينه كما في الامر اي كما لا اقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي
الحسن الكامل كما سبق وللتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان يكون
المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول كمال المقتضي يعني القبح
وصفا اي في النهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون

والثاني يحوط الطريق فانه لا يصدق
على السفر ٤

نسخا بخلافه اي بخلاف كمال المقتضي ثم اي في الامر حيث لا مطلقه كمال الحسن بل تحققه
ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون
العبد مبتلا بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف
النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وصلوة الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن
النفي ثم والعبرة بالحقائق لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف
في النهي ولا تم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر
امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران
فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير
المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان
كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل
ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما
ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام
وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام
والطلاق الفاسدين والصلوة في المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية
فاذا اختلف جهتا هما فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال
الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تفيده القرينة ففصل المصادر
بقوله فقبحا اي يقتضي النهي في صورة يدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي كون
المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف كبيع الملاقيح
وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل
البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم لا ما لية فيه فيكون
بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة

قبل النهي فلم لكنه لا يعد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه ح

صورة يدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا
على المفعولية في المجاورة ان فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما
له كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاورة
وهو الشغل بالمكان المغصوب فيكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما
قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات
وسكنات والحركة شغل حيز بعدما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد
في زمانين فشغل الحيز ما بينهما ومما جزء الصلوة وجزء الجزء وشغل الحيز في هذه
الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه
الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا
بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما
ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعيين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكاني بل من حيث
اتصافه بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان
اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة
في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في العدم لان تعين الوقت معتبر فيه
بالوجهين ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا
كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط البطلان خلافا اي للشافعي وهو بناء على
اختلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا
عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع
وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على
اصله فان بطلان الوصف اللازم توجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس
بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله
فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على القبح لعينه

او جزئه واما اذا دل الدليل على ان القبح لوصف لازم غير الشرط فلا ضرورة فى البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة لصحة الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن بنا ضرورة يجرى النهى عنه على اصله وهو ان يكون
صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان
مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان مثل
الربوا فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى
العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فكان المبادلة
بين الزائد والناقص عادلا عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد
هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها
تامة ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو
مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد
الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع ويفسد
صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة
الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا
عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه
الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة
الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك
المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فكان فاسدا لا باطلا واذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع فى المعصية
وفى الزامه تقريب للمعصية ولا يصلح للقضاء ايضا اى لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان
ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان

كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة النذر به اى بالصوم فيها
لانفصال المعصية عنه اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة واما المعصية هى الاعراض
عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه او نقول ان
للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى لو
صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو
قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة فى الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه
اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه
معيار الوجود المذكور فى حده تلبسا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها
فقط فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلوة ولذا
فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد تضمن بالشروع فى تلك الاوقات نظرا الى
جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال تضمن ولم يقل فيلزم اشارة
الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت المباح ولكن الصلوة فى
تلك الاوقات لا تصلح له اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها والصلوة فى
تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما اى الصلوة الكائنة
فى الارض المغصوبة فى النقصان لان النقصان الناشى من المكان يمكن زواله
كما سبق بخلاف النقصان الناشى من الزمان واذا كان الصلوة فى المغصوبة ادنى نقصا
مما فى الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة به اى بالشروع فى المغصوبة وتصلح له
اى القضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا
او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت
فى الصلوة داخل فى الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها
فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر
ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان يرجع الى نفس المأمور
به اصلا او وصفا ... شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان

كلا منهما بل له حكم فى الضد ام لا فانه اذا ثبت بوصل الشئ ذاتا به لشئ آخر لكونه نقيضا لها
وتعلقا بها دان اورده القوم بطريق اخرى واعلم انهم اختلفوا فى ان كلا من الامر
بالشئ والنهى عنه هل له حكم فى ضده اولا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله
تعالى ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا قال الامر بالشئ يستلزم تحريم
ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت ذلك الضد المقصود به اى بالامر سواء كان له
ضد واحد ثبوتية كالسكون للحركة او اضداد ثبوتية كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية
للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المامور به كما فى قوله تعالى فاعتزلوا
النساء فى المحيض اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل والا اى وان لم يفوته فالكراهة اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة
لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلاة والسلام ثم ارفع واسكن
حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز
ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به فى زمان بعينه حرم القعود
فيه فيكره الصلاة لو قعد فقام ولم تفسد والنهى عنه اى عن الشئ يستلزم وجوب
ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت عدمه اى عدم ذلك الضد المقصود به
اى بالنهى وهو ترك المنهى كالنهى عن عدم عقد النكاح يقتضى وجوب الكف
عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اى وان لم يفوت
عدم ذلك الضد المقصود بالنهى فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم نهى
عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار لكن ليس
بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا
شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولذا
يستلزمها اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمغاير
لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى
هى ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم

ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه
لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح
ومنها اى من الخاص المطلق اختلف فى كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار
انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع فى جنسه بمعنى انه
حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف بلا شمول اى ملتبسا بانتفاء ما
يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام ولا تعيين اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين
والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور
بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة
فى الرقبات المؤمنات وحكمهما اى المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا فى الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف
فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل
اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات نحو اعتق رقبة
ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى
تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول يعنى المطلق على الثانى يعنى المقيد
عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام وان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او تتحد
فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يكون
الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه او فى الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع
فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الاخر وان كان
الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته
المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول
على الثانى عند الاتحاد اى الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اى الاطلاق والتقييد

فی الحکم دون السبب وانما لم یقید الحکم بکونه مثبتا لان النکرة فی سیاق النفی عامّ لا مطلق والمطلق لیست بمطلق الشافعی یحمل المطلق علی المقید فی اتحاده ای فی صورة اتحاد الحکم مطلقا ای سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء کانا فی السبب او فی الحکم لان الناطق بالقید الذی هو المقید اولی من الساکت عن القید الذی هو المطلق قلنا فی جوابه ذلک ای الترجیح بالناطقیة عند التعارض ولا تعارض الا فی اتحاد الحکم والحادثة مع کونهما فی الحکم دون السبب لامکان العمل بهما فی غیره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فی کفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفی کفارة الیمین عتاق رقبة کیف کانت لم یکن الکلامان متعارضین ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع فی العام فقال واما العام فلفظ احترز به عن المعنی لان الصحیح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشایخنا الی ان المعنی ایضا یتصف به باعتبار وجوده فی محال مختلفة کمعنی المطر والخصب یوصف بالعموم حقیقة اذا شمل الامکنة والبلاد یستغرق مسمیات خرج به العلم واسم الجنس والتثنیة والجمع المنکر غیر محصورة ای لم یوجد فی اللفظ ما یدل علی حصر فلا یخرج نحو السموات ویخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد علی المحدود وحکمه ایجاب الحکم فیما یتناوله اختلف فی حکم العام من حیث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتی یقوم دلیل عموم او خصوص وعند البلخی والجبائی الجزم بالخصوص کالواحد فی الجنس والثلثة فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلک وعند جمهور العلماء اثبات الحکم فی جمیع ما یتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتکلمین وهو مذهب الشافعی والمختار عند مشایخ سمرقند حتی یفید وجوب العمل دون الاعتقاد ویصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس ابتداء وقطعا عند مشایخ العراق

العراق وعامة المتأخرین لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات فی احکام قطعیة کقول ابن مسعود رضی الله عنه ان الحامل المتوفی عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلین لان سورة النساء القصری نزلت بعد الطولی فنسخت بعمومها خصوص الاولی وان کان من وجه وقول عثمان رضی الله عنه فی تحریم الاختین وطیا بملک الیمین احلتهما آیة وحرمتها آیة والمحرم راجح ونقل ابی بکر رضی الله عنه قوله علیه الصلوة والسلام الائمة من قریش ونحن معاشر الانبیاء لا نورث وامثال ذلک اکثر من ان یحصی لا یقال فهم ذلک بالقرائن لان فتح هذا الباب یؤدی الی ان لا یثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان یفهم بالقرائن فان الناقلین لم ینقلوا نص الواضع بل اخذوا الاکثر من تتبع موارد الاستعمال فلا یخص تفریع علی کون العام من حیث هو عام قطعیا ای اذا کان العام قطعیا لا یخص بالظنی سواء کان قیاسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغیر لحکم العام ومغیر القطعی لا یکون ظنیا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم یخصص بالقطعی واما اذا خص به فیجوز تخصیصه بالظنی ولا یجب اتصاله به وسیجئ تمام تحقیقه ان شاء الله تعالی قال الشافعی التخصیص یعنی قصر العام علی بعض متناوله سواء کان بکلام مستقل او لا محتمل لانه شایع فی العام بمعنی انه لا یخلو عن التخصیص الا قلیلا بمعونة القرائن کقوله تعالی ان الله بکل شیء علیم حتی صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاری عن المخصص ظاهر یحتمل ان یکون مقصورا علی البعض بناء علی شیوع ذلک التخصیص ومع الاحتمال لا القطع الذی ادعیتموه فیخص العام لکونه ظنیا به ای بالظنی لان التخصیص عنده تفسیر لا تغییر کما سیأتی ولهذا جوز تراخیه مطلقا قلنا فی جوابه احتمال العام للتخصیص احتمال غیر ناشئ عن الدلیل ای لیس بمستند الیه فلا ینافی القطع بالمعنی المراد ههنا فان کثرة التخصیص بالمعنی المذکور لا یصلح ان یکون دلیلا علی اقتصار الحکم علی بعض المسمیات فی عام لم یتعارف مخصص فاذا اختلفا تفریع علی ایجابه الحکم قطعا عندنا وظنا عند الشافعی ای اذا افاد الخاص حکما مخالفا

رضی الله عنه

اتصاله بالعام
ح

ابتداء ؟

ابتداء ؟

كحكم العام تعارضا اي ثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي
لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ يخصصه اي
الخاص العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث
وينسخه اي الخاص العام في قدر ما تناولاه ان تراخى الخاص سواء كان بينهما عموم
وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الآية
والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية
على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين
يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا
مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني
في الباقي كما سيأتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل
المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق
التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان
ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ
لو تراخى لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي
لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من الكتاب
وخبر الواحد العام المخصوص من الكتاب بالقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا
لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول
فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي
ثم اختلف العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص
اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي
يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني هذا الخلاف على
الاصل الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كالخاص وعند

الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل
فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا
ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه
يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون
حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص ويبنى الخاص به اي بالعام ان
تقدم الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي
مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم
المعارضة في قدر ما تناولاه وقال الشافعي يخص العام به اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم
او تاخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويؤيده اتفاق اهل العرف على
اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا واذا خص العام
بكلام احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه
ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت
من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس غير ذلك
فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس استعانة
فلا اشكال وعن العادة نحو لا ياكل راسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت
بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا فانه لا يقع على المكاتب او بالزيادة
كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام
ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي
قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل
منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص
قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد
ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل
احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها لا يسمى عندنا

مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة
كما كان قبل التخصيص على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله
التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا
اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجة الا ان يبين المراد موصول احترز عن
النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج
به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان
كان معلوما يتناول الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه
كون القياس ناسخا كما سنا يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا
فيخص تفريع على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يخص بالظني
وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا
بقوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول يعني ان المخصص شبه الاستثناء
في حكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته
وشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب
جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط
العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث
زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما
بقوله وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند
السامع يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص
واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي
قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لا عرفت انه ثابت بيقين والشك

والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينيا وانما عدل عن تحرير القوم
حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية المخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام
على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه
انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه
الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء
كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر
حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه
كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا والمخصص مثله
فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص او مجهولا كالاستثناء
المجهول اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه
كلام مستقل ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم
المخصوص كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل
اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في
حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول والحاصل
ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث
شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء
والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج
ببعض الافراد لم نقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا
لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم
تناوله للافراد المخصوصة كما تناولها اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض
الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط

الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتداء اذ اكثر مشترطي الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة رحمه الله تعالى حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم يتناول الثلثة حقيقة كما يتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعلق المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان الجمع اذا كان جمعا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء

علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا راسه او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول واذا ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فانه مع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم

امير

الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيا واما صحة استثنا الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجي المجموع لا يتصور بدون مجي كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثنا مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا وتخصيص كل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقا جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الايمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثنا واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او ما في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص فيما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا واما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاني زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شي الى شي وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمايره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب

وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بنا على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجنازة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه الصلوة والسلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان ايمة النحو لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يفيد العموم والجموع غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القراين بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البنا ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث تثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الربط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية وقولهم اي قول مشايخنا محلاه باللام يعني الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النسا من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس المقصود الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النسا او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النسا متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضا لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق خبر قولهم بل كونه مجازا عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق

وينبغي ان يجب اللفظ الوارد [illegible] بعد سوال اورد [illegible] الكلام

وهو عطف على اللام الموف ح

لا الجنس وان النفي لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا الابدركه شيء من الابصار لتكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام او الاضافة حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه للنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة ويختص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه ادناه اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استقرائهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لا انه يكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بيانا في ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم اخره الف ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فانه لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات

الجنس او ح

منه ح

الجنس او ح

ومسلمين ح

٤٧

والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رايت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما فخرجت من القصاص اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والاعادة اي اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة يقتضي الاتحاد بين مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاوليين الاتحاد وفي الاخريين التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى

فانه وان كان خاصا بصورة مطلقا لكنه عام بمعناه ح

من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فتدل في الصورتين الى لفظ من قطعا
للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر الا ان كانت موصولة او موصوفة فانها ح لا تكون
عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها
قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى المعنى
وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام
جمع من المسميات ولذا اى ولكون من الشرطية عامة قطعا سوى اى ابو يوسف ومحمد
بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب
في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض
ولذا ايضا راعاه اى راعى ابو حنيفة رحمه الله العموم في الصورتين ما امكن اما في الاولى
فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع
الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان من الشرطية وان كانت للعموم قطعا
الا ان من موضوعة للتبعيض حقيقة فيه لا تترك في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره
للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدا
المسافة لان المبدا في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض وفي صورة اضافة
المشية الى العام يعني من وهي الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت كلمة من عن
معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة
المشية الى الخاص كالمخاطب في من شئت يعتبر الخصوص معه اى مع العموم
فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن
شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص
فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا
منهما يرجح العموم وكون من للبيان ويجيء اى يكون من خاصا غير معدود ومن الفاظ

من الفاظ العموم اذا الحقه لفظا او لا قال في الشرح الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق
فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص ترجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل
الا واحد دخل سابقا على الجماعة وما كمن في انها اذا كانت شرطية واستفهامية
عام قطعا الا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها يكون خاصا اذا الحقها اولا
لكنه اى ما لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام
وغيرها وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يتم العقلاء
وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يجب ان يراد جميع ما
تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر
على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا ويتناولان اى من وما المذكر والمؤنث وان عاد
اليهما ضمير اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فمن دخل داري
فهو حر على عتق الجواري الداخلات ويستعار احدهما للاخر اما استعارة
من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها
والذي يعمهما اى العقلاء وغيرهم واين وحيث لتعميم الامكنة قال الله تعالى
اينما تكونوا يدرككم الموت وقال تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا
لو قال لامرأته انت طالق ان شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس
في لفظها يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اى لتعميمها ولذا لو قال انت
طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اى للدلالة على شمول
الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع
لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء
المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت
لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد

ومن ههنا وجب في قراءة عن ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقديره كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعمها صريحا وتعم الافعال ضمنا اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة تطلق في الامرأة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا يطلق في كل مرة وتصرف اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقول الفلان على كل درهم يلزمه كل درهم قال الكافي من استاجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال فما يجري فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوايل البيوع وتخص الكلمة كل اذا لحقها لفظ اولا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل

هذا الحصن اولا فله كذا
دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل
وجميع للشمول على سبيل الاجتماع
لم يكن لهم ولا للواحد منهم شي ...
من دخل اولا فدخل عشرة معا ...

406

سبيل الاجتماع والعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله وهو اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ليس يجري على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعار لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع اللفظ

ان
ورد بعد سوال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها محققة بايجاب النفي استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا او كان جوابا ظاهرا ... الجواب نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعدما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا جنبها او فيها لا عنها الا عند زفر رحمه الله تعالى فانه عمله بعموم اللفظ قلنا تخصيصه دلالة الحال عرفا كما يتصرف الثناء بالدعاء الى نقد البلد وان

كان الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله
عليه الصلوة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
وقوله عليه الصلوة والسلام حين راى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم
فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجعل مبتداء حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا
وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة للفظة الظاهرة والغاء للحال المحتملة الخفية ولو
حمله على الجواب لالغى والحمل الغاء الكلام باطل دون الحمل بالحال وهذا معنى ما
قال مشايخنا رحمهم الله تعالى ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك
هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه
وقد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وان خال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب صدق ديانة
لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه وحكاية
الفعل المثبت لا تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي
واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة الفرض
والنفل ولا الجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول
بعموم المشترك ولا الجهات ونوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر فيحتمل جمعهما في
وقت الاولى والثانية لانه اي الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم بل يقع ذلك
الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتامل في وجوهه
فان ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك والا اي وان لم يترجح بل يثبت
التساوي بينها فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت
بالقياس عليه اي على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة
فقال الشافعي لا تعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم الاستدبار لبعض الكعبة
قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا

فاذا جاز فيه الاستدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف
الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية
الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على
كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين لان العدل الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا
العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد لا ينقله اي الفعل عاما اي
بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي
العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح له الاستدلال به
لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو
انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع
المذكور بعلامة الذكور نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم اي بالذكور الا عند
الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن
بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما ولا مغلبة الا استعمال
كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا حواء مع ادم والطين
فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول
ان اريد كونه حقيقة لغة ادعوا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد
عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ما يقال ان ذكرهن اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة
وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجي ولذا
لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشاركهن
يحتاج اليه وذا اول دليل على التناول لولاه والجمع المذكور بعلامة الاناث نحو
المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا ففي
قول المستامن امنوني على بنيّ ولد الفريقان اي البنون والبنات يتناولهما
اي الفريقين الامان لتناول اللفظ اياهما معا لا في بناتي اي لا يتناولهما الامان

في قوله آنفاً على بناني اذ لا وجه للتبعية كما مر ولما فرغ عن مباحث العام شرع في مباحث
المشترك فقال واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه
حذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحا لما اشترك فيه المعاني
فما اي لفظ وضع اي عين للدلالة على معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد به مقابل الواحد فيشمل
الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج المفرد عاما كان او خاصا وخرج المؤول والمجاز اذ لا
وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول
فانطبق الحد على المحدود وحكمه التوقف للتأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني حتى
لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا يبان المراد به الا ببيان من المجمل
كما سيجيء ولما كان فيهما مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني
من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورده عقيبه في كل مسألة امتناع استعمال
المشترك في معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية ومحل
النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه
بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما
كما نعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض وافعل
هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة
فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن
ان الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا
يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم
على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب
الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا
وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا
في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال

بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معا وضعا
يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله في كل
من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس
الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز
واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال
اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا
خرج به المشترك لكثير غير محصور خرج به الخاص بلا شمول خرج به العام وحكمه انه
يتناول الثلثة واكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا
كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غيرها وضع له اصطلاحا حتى لو حلف لا يتزوج
نساء لا يحنث بواحدة واثنين اذ لا يتناولهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم
الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل
ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح
لان الوضوح فوق الظهور بسماع صيغته اي بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له او لا
كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص او التأويل او لا وفي
المفسر عدم احتماله التأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك
فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
هذا على رأي المتقدمين واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه اشترط
في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال
التأويل او التخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه
ايضا وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم قطعا
ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال
وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم
العادية ولذا قلنا يقينا قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وقد

التخصيص ؟

الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول
ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق
فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما مما يفيدانه
كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة
لكنها بعيدة كما لا يخفى مع احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما
والا فلا يكون شيء من الخاص ظاهرا او مع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما
واما النص فما ازداد وضوحا اي ظهورا اي ظهور المراد ظهور المراد به على ظهور
الظاهر يعني اي ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان
المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس
بشيء لعدم الفرق في الظهور بين انكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم ثم يفيد قوة للمسوق
له هي علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع
او سباقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا يدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر الذي هو
المقصود الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد
والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا ورد اولا بان قرينة
السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة
لا تختص بالنطقية ولعلها حالية خاصا كان ذلك النص او عاما قال شمس الائمة رحمه الله
زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه
الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب
باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا لمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة
بالظاهر عاما كان او خاصا الا ان القرينة الدالة على ذلك السوق لما اقتضت
غير مختص بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي
كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة
لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار

متعلق بقوله ازداد ٢

باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا
بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فانهم
في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع
مثل الربوا او حكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق يعني
احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل وقد عرفت
انه لا ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال
المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال ويطلق على لفظ القرآن
والحديث لان اكثرهما نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة
الاجماع والقياس وهذا اقرب واما المفسر فما ازداد وضوحا على
النص ببيان التفسير او التقرير فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص
اما ان يكون منبئا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير
بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب
التاويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل
يقبل ما لم يبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل وسببه
ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق
البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد الا النسخ
دون التاويل والتخصيص الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعا الاية
حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة
والزكوة وامثالهما والاول من الثاني نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فبذكر الكل انسد باب
التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا او الثاني

من الثاني نحو طلقي نفسك واحدة فان طلقي خاص يحتمل التأويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله بعني النسخ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر لخلوه عن احتمال النسخ مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال لشيء من التأويل والتخصيص والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتأبيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومن الاخبار المخبرة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد رسول عليه السلام وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى فيها فيظهر فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالوا ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا عن البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله وان تاب وعدل

وعدل محكم في رده ابدا لا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح واعترض بانا لا نم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد قطع منه الاعمى والعبد ولا نم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر وتخصيص الذي في مجرد منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا التحمل وهذا لان كون الكلام مفسر الايكاد يوجد الا سيما في كلام الشارع لانه ان كان من ضرب المحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقتلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمسك بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر لكلها المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا تساويا اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبة بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب بكل في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في ان المرأة ناكحة نفس في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضته وكذلك الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفي فرغ من اقسام الظهور وشرع في اقسام الخفاء ولما كان بين الاقسام متباينة بالاخلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول الآخر فقال فالخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة ليصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما وحكمه اعتقاد حقية المراد من اللفظ الخفي والطلب اي الفكر في الخفاء اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية او نقصان فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل باخذه حضور المالك وتيقظه فله مزية على السارق من البيت

[illegible]

في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فبتقطيع او نقصان كالخفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمل اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك حتى يحل المراد الا بالتامل والنظر يعني بعد دخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفا اما لغموض في المعنى المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله وبالطهارة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الطهارة الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلت لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض اي العلم قبل الطلب والتامل انه هو البشرة والشعر وداخل الفم والانف وبدونه او ذلك الخفا لاستعارة بديعة لا يطلع على مراده بها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها في الصفا والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة ... المراد ثم الطلب اي النظر في محامله ثم التامل اي التكلف في ... الداخل في اشكاله وامثاله واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا ... يرجى لكن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تشتمل في

٥٤

مثلا كيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدها على الآخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الوضع او النقل عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل بالمراد بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو اي بيان المجمل تفسيران شفي وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وتاويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الراس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب يحتمل عندنا في حق المقدار وقطعيه جاز بعد الظن فكان تاويلا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا لما سقط اعتقاده الى الكتاب الا اي وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال بعد الاشكال فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استحج يكون مؤولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مؤولا واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده اي الامة اما النبي عليه الصلوة والسلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى لنا قبل يوم ... الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كالمقطعات في اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالمقطعات وتاول بعض السلف ايا ما من غير انكار من الناقلين والاكثرون على الاول والثاني متشابه المفهوم ان احتمال

ارادته اي ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه اعتقاد حقية المراد به
عن التأويل بهذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ
سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى جعلوا ايراد
السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الوجه لا يكون من اقسام النظم من حيث
يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر
استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب
بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى
صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحة
لا تأويل بعض انواع المتشابه فليتأمل بناء على لزوم الوقف على الا الله
الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة
الوقف على والراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه
بوجوه الاول ان قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان تأويله الا عند الله والراسخون
في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون
حال من الراسخين فحسب وهو لكل غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التأويل ومدح الراسخين لقولهم كل من عند ربنا ولقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه ذكر
ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في
العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين
بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدقنا بحقيته سواء علمناه او لم
نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال
الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن

عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول صلى الله عليه وسلم فانه يعلم المتشابه عندكم
صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم واما تفصيلا
فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخون
من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر * ومن جوده الفياض للناس لم يدع *
من المال الا مسحتا او مجلف * على ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية
ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لا يعلمه احد اصلا
لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء
والاولياء يعلمونه بالهامه على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان
الوقف بين التابع والمتبوع جائز اقول لا خير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول
فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على راي المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا
لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى
وان الوقف على الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن
سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف
ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه في زعمه لا دلائل وحمل
معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف
الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد
والوقف ان لم ينافي العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لا فيه وعن الثاني
ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب
نافلة وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين ابتغوا المتشابه ابتغاء
التأويل الذي يشتهيه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذي يدل عليه
ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه
ابتغاء الفتنة بان يجريه على ظاهره من غير تأويل ويؤيده ما روي عن عائشة رضي الله
تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رايتم

الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من
غير فصل بين متابع ومتابع فيفيد ذلك الجميع وروي عنها ايضا ان النبي صلى الله عليه
وسلم لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد
تكلف فيما لم يتكلفه الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك
لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة
للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وان جوزه المتأخرون وهو مذهب
العراقيين وائمة التفسير واضداد المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق
بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما
اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة سببا لغير ذلك فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخين حظ
في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال
لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه
لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق
دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء
في تأويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه
واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه
في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال اقاويلهم وبيانا
لفساد تأويلهم ورد بان ذلك كان في القرن الاول فانه قد نقل تأويل المتشابهات
عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه كان يقول
الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما
هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله بظاهر الاشتباه فهذا يمكن ان
يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل
لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه
ومن هذا قيل انه بحر بحسب المعنى ايضا وفائدة النزول اي تنزيل المتشابه على

اي تأويل المتشابه

في الرأي الاول انما هي ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم
وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة
تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن
له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل
لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له
ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك
المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابه
اكثر ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة
وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اثبته
فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا النقل من
الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها
والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان
جاريا على موصوفه لا مطلقا فما اي لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع
قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى
وضع ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل
عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة
الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة
فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع
في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة
فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز
قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا
بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة

معنيين شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من
جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة ويدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما
في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون
اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل
في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير
ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين ما وضع له وينسب الى الناقل
لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي
ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طار عليه وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوت
ما وضعت له مطلقا اي سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا وحكمها
ايضا امتناع نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عنه اي عما وضعت له فلا يقال
للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في
حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع
النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا
رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها والمجاز
المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا كالنكاح
فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان
الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها
على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق بالاعم الاغلب
الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا
استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي فهو اي لفظ
غير ما وضع له ولا بد هنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية واحتراز
من اللفظ لو صدح خصوصا عند تعليق الحكم بالاسم المشترك الحقيقة فالمراد الحقيقة

ملا يخفى ان قيد الحيثية معتبر في المعنى من حيث هو موضوع له فتامل ع

نوع ادعاء

الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له
وح لا ينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع
له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من
حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة
ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا
استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة
لعلاقة بينهما اي الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في
نوعها لا شخصها اختلف في انه هل يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن
اهل اللغة ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع
الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة انما هو من طرق البلاغة
ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد
وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة
مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وهي اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة
في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة
حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل منزلة التناسب
بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى
او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المشابهة في
اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض
الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى
المجازي وان لم يتقدم على زمان ارتفاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه وان كان

والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له ح

عنه في الاول ايضا فلو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار
وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا الثاني في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز في وقت الايتاء
لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتل في قتلت قتيلا
والخمر في عصرت خمرا مجاز وان صار قتيلا في زمان الاخبار وخمرا حقيقة بخلاف قولنا
اكرم الرجل الذي خلقه ابوه يتيما ولا تشرب العصير فانها خمر فانه حقيقة لكونه يتيما عند
التخليق وخمرا عند العصير وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا
فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون
احدهما حالا في الآخر حاصلا فيه سواء كان كحصول الوصف في الجوهر او الجسم في المكان او غير
ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة
طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او لحلولها
في محل واحد كاستعمال الحجوة في الايمان الحالين في الشخص ولحلولهما في محلين متقاربين
كاستعمال رضي الله في رضي رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حرمه
بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهي بطول التناول للاقسام المذكورة واما يكون احدهما
جزء الآخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل
فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال الرسن
في الانف والمشفر في شفة الانسان فهي الجزئية والكلية وللتعبير بالجزئية للتعبير عنهما واما
احدهما سببا للآخر والآخر مسببا عنه واما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه
ومن السببية استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
والفرس المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفا ومنه قوله تعالى
انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية واما يكون احدهما شرطا للآخر والآخر مشروطا به
كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة كاستعمال
اللسان في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي الشرطية الشاملة
للآلية واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول

سهولة الية وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا بمعنى كما يجوز المجاز في الاعيان
اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاعيان الشرعية
اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون نفس كان شرعا كان
بشركان في وصف لازم بين اذ لم يكن معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر
ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز
سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء
وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف
شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع كاستعمال اللفظين
الدالين عليهما في النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة
وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب
فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة
حرة حتى لو كانت امة فيثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح
والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعلم انقطاع
النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمرار كل منهما في المعيشة
بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح
والتزويج [illegible] على هذه المقاصد لكونه مبنيا عن الضم والاتحاد وفيهما
في التمام [illegible] التلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما فلما عن الاول
خلوص النكاح واختصاصه بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد الخلوص
في التمام وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع
وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه السلام اذ لا تحل ازواج النبي عليه السلام
لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل
لملك له عليها وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن
الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك والواضع للفظين الابدال

على الملك بلفظ فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغى ان لا يصح النكاح بهما لعدم
دلالتهما على الملك قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما
على الملك واما البيع فانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة و يزيد عليها بلزوم العوض
فيكون انسب بالنكاح واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز اعتبار سببيته
ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس
النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار
الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور
هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح
مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى
وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما ستعلم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين
جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل
ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان
كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال
اسم كل منهما فى الآخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود به فان السبب اصل من جهة احتياج
المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية
والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة
لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز
استعمال احدهما فى الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو
حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق
ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد
عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد

اراد تخفيفا ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له اى للكل فان الكل اصل يبتنى
عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل
موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فان قيل
لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى
الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس
معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود
البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى
فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له
لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد والرجل
جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث
يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر
الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب
فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان
على الترجمان ونحو المحل والحال المقصود به اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة
الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كون القصد اليه اولا نحو فليدع
ناديه اى اهل مجلسه الحال فيه والحال نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله
اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة والا اى وان لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل
من طرف واحد لا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما فى السبب المحض وهو ما يفضى الى
المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك
المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير
الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانعدام شرط الانعكاس فيقع
الطلاق بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تقتضى ايجادا وليست هى مقصودة منها

فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر فى المجاز هو السببية المسببية فى
المعنى الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سلف انه اثبات
القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له
فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين
لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المنفعة قال ان شافعى يقع العكس ايضا اى كما يقع
الاصل لكن لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف
مشترك بينهما اذ كل منهما اى من الطلاق والاعتاق اسقاط مبنى على السراية واللزوم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد
بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ
قلنا فى جوابه ازالة الملك التى هى الاعتاق اقوى من ازالة القيد التى هى الطلاق
فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اى لاستعارة ازالة القيد
لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك
فلا تجرى الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون
مبنية على التشبيه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه فكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما
يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان اقول قد تقرر فى ذلك
العلم ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح
فى الاستعارة المصرح بها التحقيقية اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين
مختلفين فى الحقيقة هو فى احدهما اقوى منه فى الآخر وانت تريد الحاق الاضعف
بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى
باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل
فى مفهوم الطرفين ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجه الشبه

الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو فى الماهية الحقيقية وجه
الشبه [illegible] الجعل داخلا فى مفهوم الطرفين لا فى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد
يكون [illegible] من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا فى المفهوم مع كونه فى احد
[illegible] اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشبيه وانما يشترط قوة وجه الشبه فى بعض اقسام
التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر فى علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه
لا الاستعارة وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسى منك
شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدى
بلا ذكر ان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يبين جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة
كذا فى الاسرار بلا عكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز
من طرف السبب لا المسبب كما ورد وان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغى ان يجوز عقد الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اريد ان يدفعه فقال وعدم انعقادها اى
الاجارة فى صورة اضافته اى العقد الى المنفعة ليس لفساد المجاز بل لانها اى المنفعة لا تصلح محلا
اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة وحكمه اى المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان
المجاز [illegible] اى فى ذلك العام المعنى الحقيقى نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك
والعارية والاجارة [illegible] لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول
[illegible] من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا لم يوجد
[illegible] الجاز فى [illegible] الشافعية كما ذكر فى التلويح لم اتعرض لذلك البحث وحكم الحقيقة جواز
[illegible] اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى عن المسمى وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس بأب كما يقال للرجل
الشجاع ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل
فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة ونقد وا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغة
حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه ينتقض بالمجاز المستعمل فى الجزء اللازم المحمول
كالانسان فى الناطق او الكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة
واجيب بانه يصح نفى مفهومه المطابقى عن المراد منه وهو مفهوم ما وهو المراد بصحة النفى اولا ليس المراد

وذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال [illegible]
بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق اذ الكاتب سلمنا ان الا [illegible]
لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق [illegible]
ان علام صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بمجاز والثاني ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع
في الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص فيخلفها اى المجاز الحقيقة اعلم ان [illegible]
اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم
ابو حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم لا الحكم لانها اى الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان
يراعى في حق الخلفية ايضا بهذا الوصف ولكن صحتها اى الحقيقة لفظا اى من حيث العربية سواء صح معناها او لا
ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح
الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة وقالا اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة في حق الحكم
لانه اى الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه فشرط صحتها حكما
ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضي قلنا في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو التصرف
اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واصالته كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم
فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ولا [illegible]
ما زاد على الثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف في التكلم [illegible] من يجعل [illegible]
الباقي يصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات [illegible]
فقول المولى للاكبر اى لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني مرادا به [illegible]
خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض اكبر فيراد به لازم البنوة [illegible]
ثم بالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك لا استحالة فيه اما [illegible]
البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا وديّن [illegible]
قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة واطلاق [illegible] هذا
اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان [illegible]
عند ابي حنيفة طريق الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان اطلق الابن على من [illegible]

بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو الحرية من حين الملك وهو في الان اقوى واشهر الثاني
اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك
بالثاني بخلاف قول المولى لعبده يا ابني حيث لا يعتق به العتق لانه اى النداء لاستحضار
المنادى بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يحتج الاستعارة لتصحيح
المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعني هكذا اجيب ان يعلم هذا المقام ووقوعه
اى ووقوع العتق بيا حرة ويا مولاي مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه اى
كون كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اى في الاعتاق اما الاول فلكونه
حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان مشتركا
احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن
بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق
امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه
واذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان
الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق
والمهجورة قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا
كالمهجور عادة صير اليه اى الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله
لا اكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف
ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة
فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان
الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة
حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان بل المراد معناه المجازي وهو
الدخول حافيا او منتعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد
حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا

بيترك

بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند تعذر
الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى الابعد كالاقرار
قلنا المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به
التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا
عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب لا اذا لغا رف
المجاز اي على نفي التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ عراق
وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول قولهما حيث
قال اذا حلف لا يأكل لحما ادميا او خنزيرا حنث عنده لان التفاهم
يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل ومستعملة
الحقيقة في الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز
اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار
متعارفا فمع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة
ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط
بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة
مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض
كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر
بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي
كلام فخر الاسلام وفي غيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه
كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية
المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان
في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وقد يتعذر كل من معنيي الحقيقة والمجاز والمراد
معناهما اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له فجعل مجازا
او كناية تصحيحا فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق مطلقا سواء

سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي
وهو النسب في الاول فظاهر واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت
منه وينفى ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينفى ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه
اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل
تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع
او الرد هذا هو المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام
وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي
وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي
تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اذ ليس
له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا
يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح
اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله
هذا ابني للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك
كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك
ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك مقدور منه وثابت في وسعه
فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز
باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فليتامل
ولا يكونان اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي

امتناع

بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه
في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع
علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه نوع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي رحمه الله ومن لا فلا وان امتناعه انما
هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على
امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها فلا يراد المس باليد
وغير الخمر ادرد للاصل المذكور وتعيين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة
الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء حيث اريد بها الوطي مجازا حتى
حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز
كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر
منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس
الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم
المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة
ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز
اورد بها وحققها فقال واذا قال حالفا لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع
اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول
متنعلا وماشيا وراكبا الذي هو معناه المجازي وانما وقع لفظ في دار فلان على
الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي لعموم المجاز
اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق الجمع بين

بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اي المعنى المجازي العام في الصورة
الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك
المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة
العادة وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى
قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى
فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى
التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا
فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي كذا يوم يقدم
فلان انما يتعلق العتق بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله اي مثل هذا
الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت مطلقا
كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او
نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة
في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم
غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف
صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو
النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون
مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار وكذا
اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين والمسألة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا
او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او
ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي
الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له
بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما

فلبياض النهار ح

نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت
لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
صيغة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما
جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله
اما لزوم النذر واليمين لانه اي هذا القول نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك.
يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان النذر ايجاب للمباح الذي
هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك
الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله
تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي مارية
او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت
وان لم ينو كما في شرا القريب يعتق عليه وان لم ينو فلا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد
اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين
اليمين والنذر المجوزة للمجاز اجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت
الصيغة في محل آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة
فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على
القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد
بخلاف شرا القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد واجيب عن الثاني
بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي
وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى انه ليس المراد منه
غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى
الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع

دالالام عليه الصلاة

اي من ذلك اللفظ

البيع وكالاقالة كانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامها
فكذلك ههنا تراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة
باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز
بل هو من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع
انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون
الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن
قال لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه صارت كناية
عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة
او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد
النسكين لا يكون بالمشي فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط
صحة المجاز قرينة تمنعها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة
خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة في مفهوم
المجاز على رأي علماء البيان حسا نحو لا آكل من هذه النخلة او عقلا نحو واستفزز
من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما في يمين الفور
فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور
عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا او شرعا كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق
وهي اي القرينة بهذا التقسيم القرينة بوجه اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون
امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة
للمتكلم ولا من جنس الكلام او امر في المتكلم كما في قوله تعالى واستفزز اي حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر منزها ومقدسا مما يدل على انه لا يأمر
ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب
يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه او امر في الكلام فاما زيادة ذلك الامر
زيادة معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى

بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بزيادة ليست في الباقي كما اذا حلف لا ياكل
فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه او نقصانه اي نقصان معنى ذلك الكلام
فيه اي بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الاخر لاختصاص
الاخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك كذا حيث لا يقع على المكاتب
فان الملك فيه ناقص واما محل الكلام اي مضمونه ومحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه
كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فان مضمون
هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء
والنسيان يقعان عنا والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال
في حكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم
مشترك لفظا بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في
الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة
بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى او بالقرينة
ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له
بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين
الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة لا صوم
الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام
فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل
الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على
حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيه به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح
ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون
الاخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رح على الاول لوجهين الاول ان الثواب

ان الثواب ثابت اتفاقا فان في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود
انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم
المشترك او المجاز الثاني لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك
الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه
بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث
يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك
بين المواخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق
والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث
الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا
وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي رح هكذا يجب ان يعلم هذا
المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير
فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف
المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة
من عوارض الافعال لا الذات والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام
نوعان نوع يكون منشا حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى
حراما لعينه ونوع يكون منشا حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكل
مالكه او باذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من
ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى
ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
فيحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى

كالحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان
يراد بالميتة اكلها لما فيها ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل على صلاحية
الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف
المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة بنشاء
الحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم الحقيقة
لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال الداعي اليه اي الى المجاز
اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون حيث يتنفر
الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لا تنافر
فيه او الوزن عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا
استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من
المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى
بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم
كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة لفظ
الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض
المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان فان قولك رأيت اسدا
ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم
بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى
بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه
جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد والمراد هو الخاصة والمزية
التي تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب

في مراتب الوضوح والخفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها
عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية
لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد تادية المعنى
بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك تذنيب
قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز
لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية
عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء
وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الكل من الجمع بين الحقيقة والمجاز اطلاق الحروف
على مطلق الكلمة من حروف المعاني الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان
تتميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة
اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني فالواو
لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في
حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع
المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين رحمهما الله تعالى
ولا دلالة على ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابي حنيفة رحمهما الله تعالى واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان
منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وذكر نص
عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله والاستواء
اي استواء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او
المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك
عدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث
عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان
يدفعه فقال ووقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت

طالق وطالق وطالق ليس لدلالة على المقارنة بل لان زمانه اي زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا هنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة ليس لدلالة على الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا في المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطتهما كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر ولا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدا او جزاء الشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك تفيد الواو حينئذ

الجمع بينهما في ذلك التعلق فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا تكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فيفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلها واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض بتقديم الاول في الثاني او العكس فمن القرائن ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثانية وعلى هذا فقس وتستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كما في ادي الي الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فيكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه وما لم يصح الحمل بظاهره ولم يمكن الكمال بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة

والافراب

حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحذفت حكمه فمعنى الكلام اد الى الفا
تصير حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب اى لافادة كون
ما بعدها بعد ما قبلها بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع
على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع منجردا عن العطف
كما فى جواب الشرط بالفاء ففى قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث الا بدخول
احديهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتاخيرها اى الثانية
عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وقد تدخل
حكم العلة يعنى ان الاصل ان يدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء
فتاهب فقوله فهو حر فى جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول
للبيع واعتاق للعبد لانه علق الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب لا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله
هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا لرد الايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية
فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية وقد يدخل الفاء
العلل اذا دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام
متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن فى قيد ظالم تقدا تاك الغوث فان الغوث بعد
ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام ففى قوله اد الى الفا
فانت حر يعتق حالا لان معناه اد الى الفا لانك حر حالا ما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء
كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل
فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب
فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه
عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغى ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقديم الشرط

الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضى نحو آتيتى اكرمتك فعدم
تقدير الشرط مع الاسمية وهى ابعد من الماضى اولى ويستعار الفاء للواو فى
قوله لفلان على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين
العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم فى الذمة فى حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب
فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما فى نفس العطف ويجوز ان يعرف الترتيب
فى الوجوب لان الواجب وسق الفاء على حقيقتها وثم للتراخى وهو ان يكون
بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخى عند ابى حنيفة رح فى التكلم ويلزمه التراخى فى الحكم
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخى اذ لو كان التراخى فى الحكم دون
التكلم لكان التراخى موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت فى اللفظ فيجب اظهار
اثر التراخى فيه ايضا وعندهما فى الحكم لا التكلم لانه متصل فى التكلم حقيقة فكيف
يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ
قلنا ليس المراد انه لتراخى اللفظ بل لتراخى الحكم الحاصل عند تراخى اللفظ وصحة
العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع فى اعتباره حتى تم الثانى بما تم به
الاول وانما النزاع فى جعل الاتصال الصورى المشروط فى العطف بمنزلة الانفصال
الصورى حتى لا يتعلق الثانى بما تعلق به الاول فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت
طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الا لانه كالمنفصل
عنه صورة ولغى الباقى لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول
وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثانى فى الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت
طالق ولغى الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان التراخى
لما اعتبر فى اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدا فيلغو ا
ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك
موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول وفى حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول

والثاني في حال العدم لتعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان
دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان ويتعلق الثالث
لقوله بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الثاني
والثالث لوجود المحل وقالا الجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزلن
بالترتيب عند وجود الشرط في الصور كلا لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم
فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا
كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقي
لعدم المحل وتستعار ثم للواو بجامع كونهما للعطف كقوله عليه السلام من حلف على
يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وانما حملناه على العمل بالرواية
على حقيقة اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة ولا
يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كان ثم ثمة
بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث
ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر
بالتكفير اذ الكلام سيق له وبل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا
تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا
ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله واثبات ما بعده على سبيل
التدارك ان الكلام الاول لغو وغلط بل ان المتكلم به ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو
الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع في
كلام الله تعالى الا حكاية او تنبيها وبل في غير الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع
وهو في الاخبار دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن
صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ
يقارنه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود ففي قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه

[illegible] بالضرورة

انشاء وقد وقع الاضراب لبقاء المحل بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان
فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد
ما اقر به اولا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني ولو صح التدارك بنفي اصله
لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك
فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون ولكن للاستدراك
اي التدارك وهو رفع التوهم الناشي عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن
عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا لمخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت
المفرد فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف
بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب
اختلاف طرفيها ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات
فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط
اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين
الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان
يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كذلك اي كقوله لك علي الف
قرض فقال المقر له لا لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن
وحمل على الغلط في السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب فلولاه اي لولا
الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها
تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا لا تعلق له بما قبله كقول المولى
لامة تزوجت بغير اذنه اي المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح
بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وصيغ

نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ٢

اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا لزم
العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد
القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر اقول فيه بحث اما اولا
فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى
صرح الشيخ عبد القاهر في موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا
فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار
القيد يعني انه لا يدل على اصله على الاطلاق ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل نفي
ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز
عن مقيد اخر لم يكن النفي اعني عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل
واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نم ان قوله لا اجيزه بل اجيزه
اجيزه بايتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير ملتبس بل يفيد نفي مقيد واثبات
مقيد اخر او لا احدا فوقه اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير
هذه العبارة للاختصار فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع
الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام
وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان لا يعلم
ان الجائي ايهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون
للايهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة
الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب
بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر الذهني عند
الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم
يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب انه
شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه
لاثبات الحكم ابتداء ولهذا يوجب او التخيير في الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية

والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الاية فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور وسمي الفرق بينه وبين الاباحة في
قوله هذا حر او هذا الجمع اي جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب قلت عليهما
جهتيهما اي جهتي الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم تثبت
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل
هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا
وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه اي الى
اذ لرجحان احتمال الحرية ههنا ولجهة الانشائية يوجب دلالته تعيين يعبر عنها بالتخيير
ايضا فانه مخصوص بالانشاء كما سبق بجمع ذلك التعيين وهو ان يقول اردت هذا الجهتين
المذكورتين شرط لجهة انشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ولجهة اخبارية صح الجبر عليه اي على ذلك البيان
فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه ولذا اي ولكون او لاحد الشيئين
فصاعدا الصالح كل منها للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشا الشك في
الخبر والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قول المولى هذا حر
او هذا العبد ودابته وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف
بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم
من كل وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه
احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وانما صحح
ابو حنيفة رحمه الله تعالى هذا القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية المجاز عنده
في اللفظ كما سبق وهي يحتمل التعيين حتى لزمه عتق العبد بن وسقط بموت احدهما
او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمته كما لو ضمه الى حي وميت في
قوله لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث.

في المثال وبحرف الاولين لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له
فيما سيق له الكلام كاحد حاهر وهذا فان المعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد
المذكورين بتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخرين
لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر
او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا
لا باحدهما وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين ١ ان تقدير الكلام على الاول
احد حاهر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر
لا حران فتقديره في المعطوف اولى ٢ ان الثاني مغير للاول من الالزام الى التردد فيتوقف
عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول
والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول
بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني
بان التشريك لا ينافي التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ
ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان يجعلا في احد
شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال
لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني
بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف
الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت في النفي
وما بمعناه كالنهي لفظا نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثما
او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط
او معنى بان يقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما
او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في
افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور
الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة

نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها
لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث
بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا بالقرينة حالية او مقالية
تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ عدم الشمول
قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان
عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم
يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يحصل له الايمان قبلها ولا كسب الخير فيها لان
نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف
ليس بقطعي في ان او في الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل
يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن
آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت
فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان
النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل
ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت مع لم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور وعطف الجمل
على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد
الامرين على الآخر بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف بأو نفي
على آخر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين
الثاني فلم يلزم العموم انما هو في نفي العطف بأو لا في عطف النفي بأو فقوله او كسبت عطف
على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن
آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه
وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له
من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعدما قال

قوله او كسبت عطف على آمنت اوجه لان نقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على
آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خيرا لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه
لا توجيه لمرامه والاصح ان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خيرا لم تكن
المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع
كونه خيرا لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل وحكم او كحكم الواو فانها
لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او
مقالية على انها لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة
المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت
عن القرينة تحمل على شمول النفي والافعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد تكون او للاباحة
كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين
مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع
ويسمى تخييرا نحو قولنا بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد
يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن
فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال
بالامر فمن امر الوجوب لا يكون الامتثال الا بواحد وليس جمع الجميع من حيث الامتثال بل
بالاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة
او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل
فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدك هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب
الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر
واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على
سبيل الاباحة وقد تكون او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا
اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام
في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او وامتنع من العطف اما لفظا او معنى

ای لا انه واجب الكفارة

معنى الاول كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم على احد الاقوال اي
ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف
الفعل على الاسم غير جائز وتقديم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد وحمل على الغاية
والثاني نحو لالزمنك او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء
لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان
تناول احد المذكورين يقتضي تنافي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام
لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اعتبار ان ما بعد او اما الجزء او يكون
المستثنى مقدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول
امرئ القيس • بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه • وايقن انا لاحقان بقيصرا •
• فقلت له لا تبك عينيك انما • نحاول ملكا او نموت فنعذرا •
وقد تكون او بمعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل وعليه
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الآية قال مالك رحمه الله لما كان او في الانشاء للتخيير
ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى
ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز
العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية
المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل
والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي
الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم عن
المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون
المراد بل يصلبوا اذا اقترنت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا
اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق فظهر من ذلك ان اغلظ

ای بالجارة 2

وقول الشاعر بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى
وصورتها او انت في العين املح

الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم يذكرها
كما ذكر في سائر الكتب ان الاصل فيها ان الجارة لا العاطفة كما سيجي فالاحسن ان تذكر
في الحروف الجارة ومنها اي من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء
للالصاق وهو تعليق الشي بالشي وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كانت الباء للالصاق فنقول المولى لعبده لا تخرج
الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا
خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم
لا قوله لا تخرج الا ان آذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة
الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية
قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن
لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل
الصدر قد يقع حينا لسعة الكلام فنقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير
يوجب ان يحنث ان خرج مرة بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث
بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو
ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر
مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض
ورد بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه
مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من شكل
بعض المقدرات حتى انما قدر هكذا لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا بان آذن لك
لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في الجواب ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة للاحتمال
بل يبقى ما حتى لو كان في جانب آية دون آخر وآيتان او في جانب حديث في آخر حديثان

عندنا ان لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان
فبقيت الاية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث والاستعانة
اي طلب المعونة بشي على شي مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق
بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فتدخل اي اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسائل
التي بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة
هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة لانه في الغالب من النقود
التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات
ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل
الباء في الاثمان فيتفرع اي قول البائع بعت هذا العبد بكر من الحنطة
مثلا بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت في الذمة حالا وقوله بعت كذا من الحنطة
بهذا العبد سلم والعبد راس المال والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه من التاجيل
وبيان القدر والجنس والصفة وقبض راس المال في المجلس ولا يجوز ذلك فيما يتوقف
على السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال
في السلم قبل القبض واذا دخلت الباء في المحل هذا تفريع ثان على دخولها
الوسائل لم يجب استيعابه اي استيعاب المحل بالفعل كالالة اي كما لم يجب
استيعاب الالة بالفعل يعني لما كان الاصل في الباء ان يدخل الوسائل
والالات نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الالة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب
المحل لكونه المقصود شبه المحل الذي من شانه الاستيعاب اذا دخلت الباء
بالالة التي من شانها عدم الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب في مسح الراس
كما ذهب اليه مالك رح لان الباء دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما
ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت
المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما وجوبه اي وجوب الاستيعاب

في التيمم ان صح انما قال ذلك لانه قيل انه لا يجب مسح منابت الشعر الخفيفة بالتراب في الوجه
كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس وفي الحديث
المشهور وهو قوله عم لعمار رضي يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل
فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولانه اي التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء فلما وجب
استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا ولان
المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نسخت للتخفيف ولا شك
ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة
الامة وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى الاستعلاء صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو تأمر علينا
ولان الوجوب يستعمل عامة عليه كما يقال ركبه دين يستعمل على للوجوب بالوضع الشرعي فعلى
الف اي اذا كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف دين لا وديعة الا
اذا وصل به اي بقوله على الف قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب.
بكون اللفظ محتملا وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء لازم للشرط لزوم الوجوب لمن عليه
يستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها لما قبلها نحو قوله تع يبايعنك على
ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة
يقال بايعنا على كذا فكيف يكون للشرط قلنا كون صلة للمبالغة لا ينافي شرطية مدخوله
للمبايعة لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب يستعمل في العوض
ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم
بخلاف العوض فانه مقارن ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم
مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابي حنيفة رح على معنى الباء الا اذا تعذر
معنى الشرط كما في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض بالاتفاق
تصحيحا للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فانه
يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي يحمل على العوض فيه لان الطلاق

في الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج
وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال والشرط عنده عملا بالحقيقة ففي
قول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف
عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا شيء عنده لان اجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب
المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما
على الآخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط
على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط فلا يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى
لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء
وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها
للتبعيض ورد بالاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها صيغة في ابتداء الغاية
ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان
نحو لفلان على عشرة من فضة وبمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامره
وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون
نصا في الاستغراق وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء
كان جزءا منه اولا والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما
عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة تتبع ما بعدها
ما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها
اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه
[illegible] الاجزاء [illegible] الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند بل يجب ايضا انقضاء
[illegible] اي انقضاء [illegible] بان ينقضي من الجزء الاول الى الآخر ومنه الى
الثالث ثم وثم حتى ينتهي [illegible] الكل هو الافضل او الاخس لكن لا بحسب الواقع

اي في الصورة الثانية ولهذا لم يحكم بكونه ابتداء

فان هذا الكلام يقتضيه حتى ان حتى ... يكونها عاطفة على الاصل ان العاطفة
لا من حيث كونها عاطفة بل من حيث ان العطف
والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى ... فعطف
كما يتبع بالجزء

بل بالاعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا
كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبيا
وقد يكون ابتدائية منها اي مع رعاية معنى الغاية فتدخل على مبتدا مذكور الخبر
نحو ضربت الناس حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما في قول
امرء القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان
او مقدره اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى راسها بالرفع
اي ماكول بهذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال صورة وان كانت
في الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل
والحمل عليه اولى لكن ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه اي كونه منتهى
للصدر نحو يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له والا
اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فبمعنى كي ان صلح الصدر للسببية
للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشي وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الفعل
فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل
الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له لان الاسلام يزداد في
الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والا [illegible] اي وان لم يصلح الصدر ان
يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة
ذهب فخر الاسلام الى [illegible] في كلام العرب بل اخترعه الفقها استعارة لمعنى الفاء للمناسبة
الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في ايراد المجاز الى السماع مع ان [illegible]
ممن يوخذ منه اللغة فكيف بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد [illegible]
على الترتيب مثل الفاء وثم لكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر [illegible]
ان نوى الفور والاتصال والا فمع الترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه [illegible]
اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان مطلقا

حتى ٤

انه غير موجود ٤

متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل
ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما
ذهب اليه الامام القاضي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية وجودها
اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها وشرط البر في صورة السببية وجود ما يصلح سببا
سواء ترتب عليه المسبب اولا وشرط البر في صورة العطف وجود الفعلين المعطوف
والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب
يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة
ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى تغديني فحتى للسببية لا الغاية لان آخر الكلام وهو
التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه ان يكون
الفعل باقيا في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية مناطا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه
كالصياح للضرب فالظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والا حنث لان
الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا
للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله
ولا فعله جزاء للاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان
لم آتك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم
يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى
بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب بان المراد ثم
تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان باته وفيما اخر فتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول
عليه بقوله اذا اتاه ورده بانه لا [illegible] فيقبل بجملة التنبيه على عدم وجوب الوصل
الحسي وجواز التاخير بعد ان لا يعد [illegible] كما في الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه حكمه

والى لانتهاء الغاية وتقدم معناه فيحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية ان احتمله الصدر
اي احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كاجلت اي علي ذلك الى شهر فان التاجيل يحتمل
الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق اي بمحذوف دل الكلام عليه
ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر فان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل
الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار كانه
بعت موجلا الثمن الى شهر والا اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل الى على تاخير
اي تاخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر التاخير كانت طالق الى شهر ولا ينوي التنجيز
والتاخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا
عن الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود
في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها اي صدر الكلام الغاية
تدخل اي الغاية في المغيا سواء قامت الغاية بنفسها اي كانت غاية بحسب الوجود قبل
التكلم كالراس في المسحة فانه غاية وطرف لها في نفس الامر والا اي لم تقم بنفسها بل كانت
غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد
يتناول الى الابط كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في التيمم وقد جعلت المرافق غاية
لها في التكلم فتفيد اي اذا كان ما قبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراءها اي وراء الغاية
ان كان وراءه شيء كالمرافق بخلاف الراس اذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل
التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها اي جاء الشك في خروجها عنه والشك
ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك والا اي وان لم يتناولها
الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كحائط البستان
فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم
كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له في التكلم
فتفيد اي اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية [illegible] الى الغاية لا دخولها في المغيا

في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها اي جاء الشك
في دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي لا يثبت بالشك
فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه
يتناول باب القياس فلم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى
الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول
ان ما ذكرتموه معدول به عن الاول بقرينة التجوز في ذكر الغاية او الافتخار بذكر
المغيا لان مقام الافتخار يقتضي عدة من المغيا لو قرئ وعن الثاني ان دخوله في
المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضي الامام ابي زيد ههنا
وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد
بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما متنافيان
فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما يذكر تحقيق لما وضع
لمجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معان مفردية لا انه اعتبار كل منهما
منفردا وفي للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزماني
للزمان والمكاني لها وللذوات حقيقيتين نحو صمت في يوم الاثنين وزيد جالس
في الدار او مجازيين نحو طاب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظر
في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقية كانت الظرفية كالقدر المختص بالظرف في
الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم
الجمعة فالاقسام اثني عشر وسويا اي الامام بين اثباتها وحذفها اي في عدم
اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب
مع وجوده لم يشترط بدونه ايضا في ظروف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو
فيها وفرق الامام ابو حنيفة رح بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاخر من الوقت
في صورة الاثبات اي اثبات في فقط صمت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة
بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب

كالفعل يقتضي تعلق الفعل بمجموع الابد لبل الخلاف صحت في السنة فانه يقع بمضي يوم
بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا او النهار يصدق ديانة
لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى
لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما مخالف لما روى ابرهيم عن محمد رحمهما الله تع انه
اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فيهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا او في غد فلما كان
الاصل عدم الاستيعاب لانا في الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه و
يستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة
لا ترجيح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت
كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى ونفيد في اذا دخلت في المكان التنجيز
يعني ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع في الحال لان النسبة الى الامكنة سواء
ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا
الا بتقدير فعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك
على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة
لان كلا منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير
كالشرط وهو اي كونه كالشرط الاصح اذ الشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لا مقارنا له
كما سبق اذ لا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء
على المظروف لجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا المقارنة وهو ينافي
الشرطية واذا لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت كما لو قال
مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك ولذا اي و
لكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق في مشية الله
لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصفه تع بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العتاق وتطلق تع
اي بقوله انت طالق في علم الله الا ان يشهد استعماله في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تع تنجيز لانه
معلومه واقع او لا لان اتصافه تع بصفته تع فيكون تنجيزا كما سيأتي وفي القدرة

وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه
يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية في
شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادة الله او في رضا الله او في
محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع
الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت
الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح
حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى
الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى
به وبضده فانه يقال شاء الله ولم يشا كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق
بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده
لان علمه محيط بجميع الاشياء فيكون التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا
عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا
قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من
الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني
يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق
وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا فلا يقع وهو
وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع للمقارنة سواء وصف به ما قبله او ما
بعده فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا
اي سواء دخل بها اولا وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة
قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغيرها اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة
بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للاخرى ويقع ثنتان بقبلها
اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة بالوحدة الثانية لانها
فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في

ان يقال

وسعه تقديم الثانيه فجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى الماضي الوقوع في الحال
فيثبت بقضية الكلام كما اذا قال انت طالق امس فانه يقع حالا فيقتعان معا بالضرورة وبعد
بالعكس اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكرنا
قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما ذكرنا
قبل واحدة وعند الحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة فعندي
الف وديعة لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله في الجملة او
الكلية نحو ان الدين عند الله الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط عمها لان بعضها
اسما ان وهو الاصل فيها اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اي للتعليق
حصول مضمون جملة لحصول مضمون اخرى وتدخل ان امر معدوم على خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء
الا على تنزيله منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقق في يليها
شيء منهما فالشرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت
اي موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز
عن الايقاع فيقع في موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفي موت الزوجة
لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا
يشترط فيه ما يشترط حقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون
بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطليق
ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن
الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو [illegible] لا لانتفاء
الا لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق
ولكن الفقهاء استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبكم ولو كره الكافرون كلمة ان
قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا تقع حتى يدخل
وهو المروي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما رحمهم الله تعالى وقد اللام

اللام في جوابه نحو لنسفعا بالناصية وقوله لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو
دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا
في المنع كالاستثناء يعني ان لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل مانعا من وقوع
ما يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى قال محمد رحمه الله لا تطلق المرأة في قول الزوج لها انت
طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره
الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط تجب لا
مجازاة ولا جزم للمضارع وتستعمل في القطعي كقوله ، واذا تكون كريهة ادعى لها
واذا يحاس الحيس يدعى جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة ظرفية
اصلا ويجزم به المضارع وتستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اي ابي حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام وانما صح
طريق ابي حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك
اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقوله ، استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت ووجه
الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد
وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخواصها فيكون بمعنى ان واليه ذهب بعض الائمة
وسائر علماء الاصول وما ذكرنا هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد
عليه ان المشكوك ينزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وطالما انت من
كانه لا يشك في اصابة المكاره ليوطن النفوس عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو
عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم
يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم الاشتراك
بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا عند البصريين موضوع للظرف مضاف
الى جملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها قد تستعمل لمجرده اي لمجرد الظرف فيه
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
على انه بدل من الليل وتستعمل ايضا [illegible] بلا سقوطه اي سقوط معنى الظرف

مثل اذا خرجت حرجت اي اوخرج وقت خروجك فتطلقان ودكل بجزءيه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى يخرج اخرج فانه يعني ان يخرج اليوم اخرج اليوم وان يخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وجها اي كونه للظرف فقط قولهما اي الامام في اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لان اذا لما عرفت مشترك بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا في تحقيق المجازاة فان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تعمل اذا ما تأتني آتك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه بمكان اسما يضاف الى الجمل غير عامل لجملة ما صرفا من حروف المجازاة عاملة كي وقبل اما صلة ومتى الوقت اللازم المبهم فرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المراة بادنى سكوت من الزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط عنه المجازاة اي اذا لزم معنى الوقت الذي لا يسقط عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله ولا يدخل الا على خطر اي متردد من الوجود والعدم ويجزم الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عنده خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام وشمله في ما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام وسمي المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق ولكنه

٧٩

ولكنه مما لابد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات الجحة كيف للسوال عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل للتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السوال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف لجواب ان يحذف والا اي وان لم يستقم السوال لغا ذكر كيف فيعتق العبد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض الى مشيته اما لانه تفويض حال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بايام من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة ويفوض الى مشيتها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقتا اي نيتاهما فذاك والا اي وان لم تتفق النيتان في رجعية لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما تقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وقالا فيما لا تبقى الاشارة اليه بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل ويتعلق تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السوال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل فلو لم يرجع اليه احتيج الى الغاية واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء في مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المراة والعبد في المجلس فاذا شاءت فكما قال

الكيفية الى

ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد صفقًا على حال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك
باطل وهو جائز عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة الموكل
ذلك وما رايته في كتاب كلامًا في الكتب وله اي لابي حنيفة ان الاستيصاف الذي معناه
الوصفي لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا
فقلت وهل صبر فتسال عن كيف واذا كان الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف
فيقع اصل الطلاق قبل المشية قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة
ان الفعلة لا ينفك عنه فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافًا وقد
يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف
شئت وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الترديد باطل بل هو
مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل
وطلقي لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله
انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه الله معنى
الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال
وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعمل ما قبله حكم قبله ولعل
هذا هو المراد لكلام الامامين فليتامل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله
نعم الوكيل وكم موضوع للعدد المبهم ففي قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل
المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اما منصوصا كما في قوله انت طالق اثنتين او
انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او
واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف
كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تعلقت
المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها
ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان لم يرد الزوج
وغير مستقل صفة للمذكرة بحيث لا يتم بالاضافة الى العرف ومستقل

لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه
بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا
دلالة له على وقوع شيء من المعدودات
ح

استثناء المشابهة بينه وبين الامر من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين
الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني
انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان ضرا ان غيره جاء
ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا
ففي قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي برفع غير يلزمه درهم تام
لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلاثة الارباع من الدرهم
لانه استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم والصريح
فان لفظه ظهر اعني المراد به ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال
نحو اقسام البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ذكر هذا القيد اعني داخل المعنى وقيل
لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج
بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا
فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه
بلا توقف على نية لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس
العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث ثبت الحكم باي
وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء قيد به لانه ان اراد صرف
الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق
ديانة لا قضاء اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى
لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح
لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق
عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل
بهذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي
متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل

الظهور من جهة ح

ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل
انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد
ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا الابنان الكناية والاستتار مراد المتكلم بها
كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا
يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة
ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت وتسمية
الكناية اي الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية لانها
ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ
في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها كما مر يعني ان ما ذكره انما يصح لو كان
هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات
حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية
او دلالة الحال فتفيد تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيا منها لا ينبئ عن
قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله
نعم عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام
ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي
وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب
اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج
اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدي ياتي ههنا واما الثالث
فلان قولهم انت واحدة سواء قرات واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان
يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او
تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة

تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية
كما في حال الرضا او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد
بها وقصورها في البيان عدم اثباتها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف
بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض
ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل
رجلا فقال اخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا لان التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ عن اقسام التقسيم
الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارة لا بد قبل الشروع في
المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين
الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متاخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه
كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الاخر وقد ينضم في المقام
الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبر بها علماء البيان الثانية ان اللازم المتاخر لا يتوقف
عليه صحة الحكم المطلوب واما لم يكن متاخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع
الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عني بالف وعقلا كالابل لصحة تعلق السؤال في اسال القرية
او صحة صدقه كالحكم لتعلق الرفع في رفع عن امتي الخطا والنسيان والاول متفق بالاتفاق
وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتاخرين ليسميان محذوفا او مضمرا ولذا
قالوا بعمومها الا ابا اليسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات
على معناه كذي الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة ان اللازم المتاخر للحكم قد لا يكون
بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فلذلك المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه
على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كالقياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر
عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح
والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت

ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة

نسخة ٤

هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته فما اي لفظ دل باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام على ما اي معنى سيق ذلك اللفظ له اي لاجل ذلك المعنى وذهب بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا او هو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت احكام الشرع بما لم يقصده الشارع وكون الحكم ظاهر الفساد وقولهم كم من شيء يثبت ضمنا ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام فمثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي له ومثال الدال بالتضمن نحو كل امراة لي فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا لقولها ايضا للزوج انك تزوجت علي امراة فطلقها فانه في طلاق تلك المراة عبارة وهي جزء مدلول كل امراة وان تضمنا ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازم للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال بالاشارة فما دل بها اي باحدى الدلالات الثلث على ما لم يسق له السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ذاتيا اي متأخرا الا يكون بواسطة المقاط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس او متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الكلام او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة اية الربوا فانها اشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل امراة لي فكذا فانه اشارة في طلاق مزيدة الخلاف اي طلاق ضرتها حيث قالت تزوجت علي امراة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام

بالالتزام مثالين الاول نحو للفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا بعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيء لا لازم له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي تقرير حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب وحكم الاول اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الطارئة يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول مطلقا اي من غير تفرقة بين اشارة واشارة في الاصح وذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب بعض المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكره من بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح في قطعيته وحكم الاول ايضا انه يترجح لانضمامه بالسوق على الثاني لانفكاكه عن السوق اذا تعارضا فان قوله عليه السلام في حق النساء تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام

ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد
بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام
الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النقصان فى الصوم والصلوة
وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى
سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين
الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن قوله اى للدال باشارته عموم كالاول
فى الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا
لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا الاسم فيه
معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت
بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما
ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له خص منها اباحة الوطى للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون
الولد واموله ملكا للاب بالاشارة واما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا بالذات
بل بمناط اى بواسطة علة حكمه وقوله المفهوم صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد
العلم باللغة لا المفهوم بالراى الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة
قوله بمناط حكمه لخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين
ذاتى وفى الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتاخر وقوله المفهوم لا بالراى اخرج القياس
فانطبق الحد على المحدود توضيح التقريب ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة
الضرب والشتم بدلالته فان التافيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة باللفظ
بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتافيف حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة
اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب
والشتم فوق التافيف فى الايذاء فيثبت الحرمة فيهما ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد

وغيرها ٢

قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التافيف وبمعنى معناه حرمة الباقى ولذا اى ولانفهام
مناط الحكم بدون الراى يثبت بها اى بدلالة النص الحدود والكفارات
فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة
ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب
اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سياتى ان شاء الله تعالى ولا مدخل
للراى فى معرفة مقادير الجرايم واثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا
عنها وما يحصل به ازالة اثامها ومقاديرها فلا يمكن اثباتها بالقياس المبنى
على الراى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون
مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة
النص والقول الذى قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى بانها اى
دلالة النص قياس جلى لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان
المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا
انه قياس جلى قطعى فاسد لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله لان المنصوص
فيها قد يكون جزاء من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل
على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل
فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة
وهى ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ثم كيف والظاهر العموم
ولو سلم فمثله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله
ولثبوتها اى الدلالة قبله اى القياس الشرعى فان كل احد يفهم من لا تقل
لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس
اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تاثير نوع المعنى وجنسه فى نوع الحكم
وجنسه ونحو ذلك كما سياتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع

بقوله ولان الفرع فيه اى في القياس ادنى من الاصل وفيها مساو للاصل
او اعلى منه رتبة قوله وكل الى اخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل
من المساوى والاعلى قسمان احدهما جلى ان اتفق على تعيين طريق مناطه
وثانيهما خفى ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان
جليا بالقياس بان القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال
فمثال المساوى الجلى كغير الاعرابى الملحق به اى بالاعرابى المنصوص في
وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع في نهار رمضان عمدا و
من المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو
ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة
النص ومثال المساوى الخفى نحو وقاعها اى وقاع المرأة في رمضان الملحق
بوقاعه اى الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على
الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى رح لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف
الزنا حيث سماها الله تعالى زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا تجب الحد
مع النقصان فاندفع ما قيل لا نم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية
بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلى كالضرب والشتم الملحقين
بالتأفيف المنصوص في الحرمة بجامع بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فان الامر العالم بالمقصود من المنصوص
والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب
بعد الموت في والله لا يضربه ولا يبر في ليضربه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض في حلف لا يضربه
كما في لا يؤذى ومثال الاعلى الخفى نحو الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص
في ايجاب الكفارة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركنا مخافة الاطناب وحكمه
اى حكم الدال بدلالة النص من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية بقيد القطع لاسناد الثابت بها الى

الى

٨٤

المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كالتأفيف
والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان علم القطعية يخرجها الى الاجتهاد
ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال
بدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلها لم ثم قال وحاصله ان التنبيه بالادنى على الاعلى او
بالشئ على ما يساويه اما الاعلى فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه
وظنى خفى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه
مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا
لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بانا سلمنا ان معنى اللغوية عدم توقف فهم مناطه
على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهومية لغة بالمعنى المذكور كالجناية
من سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى
او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعى والظنى غير منضبط لما عرفت
ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالة
ايجاب الحكم قطعا مثلها فان هذا القائل قد اعتبر انها على الاطلاق تفيد ان القطع
واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم
تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية
واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا حكم الدال بدلالة
ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا ثبات الظن من اختلافهم في ان طريق
فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن في مورد حديث الاعرابى من الاختلاف في ان
طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن انما ثبت من
الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدل بنحو لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر
الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعى والظنى ويقال
في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافى قطعية الاصل بل
اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعى رحمه الله قد اشتبه عليه قطعية العام

قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل
لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده
قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية
ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة
فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة
المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة
نص ورد في الخطا فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل
كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء
الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه
والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص
الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها
لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فما لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم
وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة
ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون بالتخصيص
ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا
لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما
الدال باقتضائه الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي المقتضي مقتضى
لان النص يطلبه كما سيظهر فما دل على اللازم هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض
صور العبارة والاشارة المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة
شرعا خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة
وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضي وفسروه بدلالة اللفظ على
معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسموا هذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى

كاعتق عبدك عني بالف فان هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق
فان اعتاق عبد له بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج
الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار
هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر
كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته
فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا
باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك
والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال
اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع ح يثبت
بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين
لغوي ولو عمم كما هو راي البعض لا يستقيم ايضا لان المقتضي يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد فيهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره
لان الظرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها
للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف
ثم اعتقه نائبا عني فليتامل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت معه اي مع البيع
شروطه التي تحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يشترط القبول
ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولهذا قال ابو يوسف لو قال
اعتق عبدك عني بغير شيء انه يقع عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما
يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول
في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض
ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن الآمر وهذا اي الاقتضاء ثابت يعني ان الاستدلال به

الا مور له ح

لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو عقلية ايضا
لا يستقيم ح

من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا للزفر فانه لايقول بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا وذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان الله ثم المقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اي المقتضى اسم مفعول ضروري صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم للفظ اي مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عني بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلت العموم الثابت به نفس المقتضى دون ثابت العموم المقتضى وعموم المقتضى بينهما هذا وذلك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاول والثاني الى الثانية فتبطل نية الثلث في اعتدي للموطوءة هذا شروع في تفريع على العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلاث في انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا

لا يثبت لغة بل اقتضاء فيلغو العموم وكذا تبطل نية الثلث في طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر قابل للنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال فجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم مبني على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احدهما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد ان لو لانه لا يقتضي تلك الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار عن احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخلفه من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي طلاقا فيدل على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو مجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاخبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا يبتني ابتناه على عدم عموم المقتضى ايضا والبائن كالطالق فان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بعض بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد واثنين وغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اي اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها نية الثلث لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة

يتعين الا اذا المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب
يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع
احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول
في المحال لا تتنوع الا النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل التنوع اثره
كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا
في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا
للطلاق فانه انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والمزيل للحل بكمال العدد
وليس شيء منهما محتملا لفظه وبطل كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق و
وطلقتك نية تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار احد فهو كذا فنوى
تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة
الا في رواية عن ابي يوسف رح ومفعول كما اذا قال ان اكلت او لا اكل ونوى طعاما
دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال
عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال
قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق
بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما يثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم
من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ بدونها لم يعرف الشرع اصلا قلنا
الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول كمكان كما اذا قال لا اخرج ونوى
مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان
فان هاتين النيتين باطلتان بالاتفاق بيننا وبين الشافعي رح ومنعه الامدي
ثم سلم وبين الفرق ولذا اوردهما بان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف
الصور السابقة فانه يقول لجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل
ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله

٨٧

قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق
والحل ما سبق على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض
اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول
الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت
فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر
وهو نكرة في موضع النفي فتعم فتقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فيصح نية نوع
دون نوع فلا ما للتقاضي اي بينهم كالمساكنة فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا
في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا
اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل من الاطلاق وان دفع على الدار بلا نية والخروج
فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة
في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب
اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول فلما سبق ان نفي الحقيقة يتأتى باثبات
بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع
الى النوعين صح نية احدهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين
لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو
وجب ان يثبت احدهما الا اذا اظهر استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر
الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا اكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغيره وكل فانها اذا اظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها
ولما ورد ههنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا
دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل
والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف عليه في تلك
الجزئيات لا العموم المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة قولنا
ان اكلت او لا اكل الا خبزا او ان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حالة قيامه ولا

اتزوج الا كونه ولا اعرج الا امكان كذا او زمان كذا والاستثنا فرع العموم فلولا العموم
لما صح الاستثنا قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضي والاستثنا قرينة
للحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات
بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباته فلو نوى ماكولا دون ماكول او اكلا دون
اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين
لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قولك
لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق من نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال
بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع
ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة للتاكيد
فهو ايضا لا يدل الا على الماهية اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم
وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته
لفظا كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك وهو من هذا القبيل
التضمينات ولعلهم انما لم يذكروه لانه من قبيل المحذوف او المضمر بالاتفاق وخالفهم
الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى
ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اضطر ههنا لمختارهم احتيج الى
بيان علامة يتميز بها المقتضي عن غيره فقيل وعلامته اي علامة المقتضي ان يصح وعلامته
به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا اي يصح من جهة الشرع
لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضي لان من عادة
اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف
ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضي يكون شرعا لا لغة
وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكرها ههنا لزيادة التوضيح وشرطه اي المقتضي ان لا يلغي المذكور عند ظهوره

[margin: وعلم في ... ان المقتضي ... المحذوف به]

٨٨
اي ظهور المقتضي ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل
في توجيهها اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله
اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف ان يكون المذكور لغوا
غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه لا يستلزم
ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده
المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح
لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضي اعني قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق
وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضي وهو
موقوفا عليه ولم يشترط وجوده في غيره جعلته شرطا لا علامة وشرطه ايضا ان يصلح
تابعا للمذكور بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشي قد يستتبع
مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامراته يدك طالق لا يقع الطلاق
لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لا تستتبع
الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق
اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع وهو اي المقتضي
كالدلالة اي الدلالة في افادة الحكم قطعا والاشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة
فان المقتضي مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشرا اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب
فصار الملك بحكمه حكما للشرا فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند
التعارض فان دلالة النص ح يترجح عليه لثبوته نبا على اللغة والضرورة بخلافها
مسئلة لا فرع عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل
بها بعض العلما فقال الاستدلال بوجوه اخر غير ما ذكرنا فاسدة عندنا منها مفهوم
المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا
دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او المساواة
فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها

[margin: لا يستلزم]

ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب
في الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال
سائل عن المذكور او حادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة
زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا المعلوفة
ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة
المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص ح لا يكون لنفي الحكم عما
عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد ولولا التقييد بالوصف
مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب
بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة زكوة لئلا يخصص قال الامدي وبالجملة
لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب
القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال
به فاسد فانه لو ثبت فبنقل يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل
بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز
ان يكون بطريق الآحاد اذ الآحاد متعارضة فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت
عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك
واللغة لا تثبت بالشك ولا متواتر اذ شبهة لحصول العلم او طمأنينة الظن ولا لما اختلف
فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان
الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل احدهما عليه اي على الاخر اقول فيه بحث
لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لان النزاع يكون
من قبيل المنطوق وهو اي مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم
يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سنذكره او العلم نحو زيد موجود
وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم وجوب الاغتسال
بالاكسال وهو ان يجامع بلا انزال من قوله عليه السلام انما الماء من الماء اي الغسل بسبب

بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا
ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من اداة
العموم وهي اللام في الماء يعني ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابت من وجود المني
لورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو
اي عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل قد يثبت عيانا كالانزال
وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لعدم الانضباط
كالسفر والنوم والنوع الثاني مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل ما يقيد الذات نحو في سائمة
الغنم زكوة او الواجد وظرفي الزمان والمكان وغير ذلك مما ذكرناه وقال به الشافعي ومالك واحمد
والاشعري لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية فلولا ان التقييد بالوصف
يدل على نفي الحكم عما سواه لما نفروا انه قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما
هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان نفور الشافعية
لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون النفور لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في نفور الحنفية حيث
يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نم الملازمة بل النفرة اما لتركهم على الاحتمال وتصريح
غيرهم باتصافه بالفضل او لفهم البعض اي لفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير فقصد ذلك
النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم
او لانهما معا في الجملة ولو من القراين وفي المقام الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم
الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لا بمفهوم الصفة
معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار من المعتزلة
وابن سريج من الشافعية لان عدمه اي عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا
لا يكون شرطا قلنا ما ذكرتم انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن
بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا
لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب
والعلل والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به

ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها
اي الغاية اخر والا لا تكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها
في حكم ما قبلها لا تكون الغاية اخرا وهو خلاف المفروض والواقع قلنا الكلام في الاخر
نفسه لا فيما بعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية اخرا لكن
النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية
ككون غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان
في حكم مدخول الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي
عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الاخر
وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل
الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم
الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى
منه عند جمهور الشافعية واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل
فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو اي كونه دالا على ذلك انما هو من جهة خصوص
المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب في مقام تحقيقه
والنوع السادس مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه
ظاهر في الحصر وان احتمل التاكيد لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق قلنا
هو اي الحصر لم ينشأ الا من عموم الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية
وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل
بغير نية فان قيل لا نم ان الحصر لعموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء
للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه
يفيد نفي الولاء عن غيره لما مر اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة
بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاان



الولاان بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغاير بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد
قد يعرض له اعتبارات اضافية متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكذا وبعضه
سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص والاختصاص
ويمتنع اجتماع الاختصاصين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ بالعموم وغيرها
لغيره على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد وانما افاد التخصيص لا
التعميم بحيث يشتمل الحكم المعدود وغيره فيبطل بعض العدد فانه لا يحتمل الزيادة و
والنقصان كما علم في ثلثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو بعلته لا سيما اذا كانت
مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق لا به اي لا بالعدد نفسه
حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض بشيء ليس نقضا للعدد والمذهبان
اي القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول صاحب الهداية
بعد حديث الفواسق ولان الذئب في معنى الكلب العقور اي في انه يبتدئ بالاذى
وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب يختبئ مع قوله
في جواب قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد
ناظر الى المذهبين والنوع الثامن مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل
بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التاخير من معلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف
المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو تعريف المبتدأ بحيث يكون
ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس وجعل الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما
او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك
بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى صاحب المفتاح
المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول
لا يغاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص
تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختار بعض
قائلا اذ لولاه اي لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص وانه باطل الا انه لا ملازمة فلانا

اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وبكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل حمله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب حمله لما صدق عليه بعد تخصيصه لا يصح ان يحمل عليه زيد من حيث هو وما ذاك الا لجعله للمعهود ذهنا بمعنى الكامل المنتهي في العلم الذي يتصور الخاطر وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم هو المبالغة وهي غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما قيل القران في النظم يوجب المساواة في الحكم يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا قال بعض اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا ترى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم قلنا المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما ثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر اخر فتحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرط له

بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا للعبدي فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق فان اعادة طالق مع الاستغنا عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة تطلق واحدة عند الشرط بخلافهما وذلك لان قوله وعمرة كان كافيا في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث ذكر الطلاق دل على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح الا تعلق ايضا بالشرط اقول عقد وادي بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه اي قصر العام اصطلاحا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته وذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص اذ لولاه اي لولا اختصاص العام بالسبب جاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن للنقل اي نقل السبب فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة وايضا لولاه لما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب في مثله عن الشارع فلما عن الاول يجوز دعوى البعض من الافراد في الحكم قطعا يعني يجوز

والاسباب ؟

ثم قال وقوله وانما بنيناها ان واو النظم محل من جملتين لا محل لها من الاعراب تستغني عن خبر الاول عطف ما لا خبر له على ما له خبر لا وانا نقول ان الواو هنا لعطف جملة على جملة والثانية بانه يكون خبر الاول في حكم المذكور جاء زيد وعمرو فانها ناقصة والاخرى تامة بنفسها ولابد من جعل الخبر مشتركا بينهما كذا قالوا

ان يكون بعض افراد العام معلوما وقوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل
عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثاني الفايدة من نقل السبب لا تنحصر فيه اي
في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث
ووجوه النصوص فايدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكشف لا المساواة يعني ان
معنى مطابقة الجواب للسوال انما هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة
ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاسدة
تخصيصه اي العام بغرض المتكلم لانه اي المتكلم يظهر بكلامه غرضه بحيث يفاد اي يفاد
كلامه في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وحصل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا
قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم قلنا
هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي من غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت
عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام
يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قايم
مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان
واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اي من
الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا اي سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب
اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى القياس
كما ذهب اليه بعض اخر من الشافعية لان القيد لكونه وصفا زايدا يجري مجرى الشرط
في ان انتفاءه يوقف المعلق به فيوجب القيد النفي [illegible] بالنص ولما كان النفي
مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي في [illegible] اي نظير المنصوص ايضا
بطريق القياس قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس
ليس تعدية للحكم الشرعي بل هو [illegible] العدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في
صورة التقييد كما سبق في مفهوم المخالفة الثاني ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعي
الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا الثالث انه قياس في

انتفاءه

في مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا
المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان
يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد
غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب
بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير
متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول
المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب
القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد وغيره اقول هذا الكلام
مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان
المطلق ما دل على شايع في جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص
كثيرة ونسب هذا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة
فلا يجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافي التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب
القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب
بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتامل ومن المباحث
المشتركة بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام
وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه
الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار
الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر
اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه في تربيع الاقسام واخرج بيان
الضرورة والنسخ من البين وشمس الايمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان
تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام
ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد
بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام

ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس عيان وينبغي ان يراد اظهار المراد
بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان مثل هذه
الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان الموقوف هو البيان الذي لحق
الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان
الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السبق لا يجب ان يكون كلاما فالاولى بعض اقسام بيان الضرورة
كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سبق ولهذا قلت وهو
اظهار المراد سواء كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا
اظهار فيه لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق
ما اي كلام او فعل له اي للبيان تعلق ما به اي بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان
الضرورة بانواعها قولا كان ذلك البيان او فعلا ولما كان كون القول بيانا ظاهرا مستغنيا عليه
بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال لبيانه
عليه السلام الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم دليل بيانيته لا انه هو البيان ولان جبريل
عليه السلام فانه عليه السلام بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه في
البيت في اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للسائل صل معنا
ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل ولانه البيان عبارة عن اظهار
المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها
التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى
انه صلى الله عليه امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما راوه حلق بنفسه حلقوا في
الحال فدل على ان الفعل ادل [illegible] الفعل لا يكون بيانا لانه يطول اي يكون اطول من
القول فيتأخر البيان اي لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا

قلنا لا نم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما اي من
الطول الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت بالقول ربما استدعى
زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول فلا تأخير اي لا نم لزوم
تأخير البيان للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني ان تأخير البيان انما يلزم لو لم
يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه استدعى
زمانا طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في السير
شهرين حتى دخلها فانه لا يعد موخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور ولو سلم لزوم تأخير البيان
لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه فلا يبادر
اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان تأخير البيان لا يمتنع
مطلقا وانما يمتنع عن وقت الحاجة ولا شك انه لم يتأخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجئ
توضيحه ان شاء الله تعالى فاذا وردا اي قول وفعل صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى
البيان فان اتفقا كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد
وذلك لا يخ اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو
البيان لحصوله به واللاحق تاكيد للسابق وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان
احدهما من غير تعيين وان اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين
وامر بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل
او لا والفعل ندب للنبي عليه السلام اي فعله على طريق الندب له او واجب عليه على وجه
يخصه ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من ابطال احدهما
[illegible] البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة
[illegible] البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس
من اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان
بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم
له كالمدة اي بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول اما ان

فالكلام بيان

اقول يشكل الحصر بيان مجمل غير ثابت فانه خارج عن الاقسام الاربعة الا ان يراد بالتفسير معنى اعم مما مر في المتن فيدخل البيان الغير الثابت في بيان التفسير

معنى الكلام معلوما لكن اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فكان بيان تفسير والاول بيان تقرير فالاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا الا انه كان يحتمل المجاز لكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق ولو انت حرة وقال عنيت المعنى الشرعي والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المشترك بالمجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة وامثالها من الكنايات مشتركة محتملة لمعان فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل بما قبل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب صدر الكلام اي ظاهرها والمراد من ذلك الصدر ووضيفته بيان ان حكم الصدر لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتغيير عند الشافعي رحمه الله كشف ان العام والاستثنا فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعي فان المحققين منهم على ان الاستثنا تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل

الشرط
يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة فلتسمية الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار لايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثنا وان كان بينهما فرق بطريق اخر كما سيجيء واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان لنهاية مدة الحكم ليس بيان تبديل للجهتين والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والطال فيخرج والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع ويجوز تاخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة ودون التغيير فان تاخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العقال بين في اية الخيطين قبل نزول من الفجر فذلك بتقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تاخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص ولنا سيحصص وجوزوا تاخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير ومنعه لعدم في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه والبيان لغة الايضاح والايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقة ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير كما لا يخفى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه وقد جاز تاخيره لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكون ثم لما الشرط

يجوز ٤

ان ٤

واعلم ان هذه الاشيا انما تعد من بيان التغيير لاطلاق تغييرها والا فالا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله فان عطف الشرطية الثانية على الاولى يجعل الاستثنا مغير حكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ٤

بيان

الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده
محض فيجوز تأخيره الى الاستثناء لا بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال
لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول
والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله
صلى الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه
فاشار الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام
فيكون نسخا لما سبق ان تقييد المطلق نسخ فلا يجوز التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله
والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا
يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس
من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا ولو سلم ان الاهل
متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا
من سبق عليه القول لان الاستثناء يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي
ومعنى قوله تعالى انه ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول
فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله وما في قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى
وعزيرا والملائكة حقيقة لانها لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز
او التغليب لا انه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لا انهم يعني ابن نوح وعيسى
وعزيرا والملائكة خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم جواز تراخي المخصص فلم يلزم
تراخي المغير اما التخصيص فقصر العام على بعض متناولاته ولم يتعلق ببعض افراده كان
ليتناول الجميع ونحوه بكلام صرح به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان

جواب

كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام
والمقصود هنا تعريفه مستقل صرح به الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر فان شيئا
منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا موصول للعام في النزول او الورود
حقيقة وهو ظاهر او حكما لجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على
مقارنته للعام فخرج به المنفصل المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع
المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص هنا غير ما سبق على ما سبق
وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة
مخلوقيته ومقدوريته فان قيل البيان موقوف والعقل ليس كذلك وايضا
لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو ممتنع بالاجماع قلنا الواجب خارج منه
ببنيته لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بيان امد الحكم
او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص
بالعادة يعني ان العادة اذا اقتضت تناول نوع من انواع متناولات اللفظ
العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا ياكل راسا يقع على المتعارف الذي يباع
في السوق ويكبس في التنانير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه حقيقة اللغوية
لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا
فينصرف اليه الكلام لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس الا لان
المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع
بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما سيذكر في بيان عدم
دخول بعض الافراد واما الان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه
كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لان
زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص
مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب له اي للكتاب
خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه

ويجوز ايضا [illegible]

فينسخ العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك
القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتاخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام
في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى
يخصصه الخاص تقدم او تاخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة
لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها
اي بالسنة لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة
او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة
اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او
مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها تنسخ العام في قدر ما تناوله
واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما
ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز
بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الثاني
فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة
واما الاستثناء ولفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بالاجماع
وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل فالمتصل
ان منع ذلك الاستثناء بعض ما تناوله صدر الكلام احتراز عن الاستثناء المنقطع
عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام
وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم
فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانه من
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعده وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح
به اولى والباء في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز عن ساير انواع قصر العام على
بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل الاستثناء المكيل
والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى

ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر اياه قلنا القياس
ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا
صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا والمصاحبات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك
وهو اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه استخراج صوري
وبيان معنوي ان المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه عند الشافعي
فلا يتصور في الاخبار عن الطارح للاستثناء عن الماضي وفي العدد لقوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه ليس له ذلك عمدا الا ان له
ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروي ولذا وجب الكفارة وان حمله رحمه الله تعالى
حمله على المنقطع قلنا لا نم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا عدول
عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شايع بعد ما نقل
قال الشافعي الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع
قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهري ولا يحصل ذلك الا
بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد في نفي آلهة سواه اذا لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه
اي على انه من النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة
التوحيد الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا بالوضع اللغوي الذي كلامنا فيه
وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان آلهة غيره وان
كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم
لغة وقلنا في الجواب عن الثاني مرادهم اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم
الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي في قولهم
الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان المراد
بالاثبات والنفي حقيقتهما فمعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع اكثر من اهل
اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي

واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لانا عن كونه كالغاية
المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاثبات
فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها **وشرطه** اي الاستثناء **ان يكون**
مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي
ولذا اي لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا **لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار**
في التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه
وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا
لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد اما النفيا
اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذا المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن عما كالى الاستثناء لها
تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا ايقاد
الخصومة فيصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على
حقيقته **وكذا الانكار** يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى
لان مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما فصح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس
عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لا للدليل الاقرار بل لان
الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي
في الاصح احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او يجاز
يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع **ويستثنى الاكثر** من الباقي نحو انت طالق ثلاثا
الا ثنتين **خلافا لابي يوسف** رحمه الله يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني
القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل
بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به **لا الكل** عطف
على الاكثر **بلفظه** نحو عبيدي كذا الا عبيدي **او بالمساوي مفهوما** نحو اما هي كذا الا
مملوكاتي فان كلا منهما باطل لا قصدا به مغايرة الشيء لنفسه ولانه لم يبق شيء يعد

فان حقيقة الخصومة مهجورة شرعا

٦٧

بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه
وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال
الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة
نحو له علي ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة الاثبات
لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة
والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا استثني من ثلثة هي في درجة الاثبات
بقي اثنان فيجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة **واذا تعقب الاستثناء الجمل**
المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين
والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء
مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار وان نوى
صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة
ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لا نم انه واه مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال
وذلك في منع **العرف** مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف
عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة
قبول شهادتهم بل يحدها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده **والاستثناء منقطع ان لم يكن**
كذلك اي لم يمنع بعض ما تناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعلق
بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين يكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي
والاثبات نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع
نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف نحو ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود
بالاتفاق يمنع العلية ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق
مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق
بالاتفاق ايضا فعندنا لمنعه العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة

دونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مفهوم الشرطية
ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها
بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي يتوقف على الاهلية
والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع
من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل
كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود
الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع
لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله واذا كان
التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط لان المانع في التعليق
فجاز اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه
من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال
ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود
العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال الشافعي رح
التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق
قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر
التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا
قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان
تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط
قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه التعليق
فلا يتصور عليته بمجرد وجود اللفظ واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع
من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار وكان القياس ان
لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا للمحتاج اليه فكان

فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل
على السبب لكان داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله
عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات
والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب والمانع عنه فيدخل
عليه فيدخل واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالا تأخير دفع المنع الحكم فيتحقق
السبب لوجود صيغته من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية
فزمانها اي العلة زمان التعليق فلم يجز اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق
بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد
الملك لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية ان المعلق بالشرط
عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع
فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع
اي وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد
اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف ان لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط
اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء
وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح كالتحقيق
ان الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة
الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء
فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء
وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء
جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد نقض بان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام
اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات الالفاظ المستعملة في العلوم والعرف
وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه
اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر شيئا من لا

فيظهر مشيته نحو ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال حكم الكلام
عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم
واعدامه على خلاف ساير التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال
لكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشية فيكون
التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام
عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة الخلاف تظهر في
مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع
الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق
يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير
شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله
فعند القايل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القايل بالتعليق يكون يمينا فيحنث
اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك
فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القايل بالتعليق
ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القايل بالابطال ينبغي ان لا يصح واذا دخل
الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما يقدم الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم
مع الجزاء جزاء له سواء تاخر الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا
فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم
لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني
للجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول
ح يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتاخير فان الشرط الثاني اذا قدر
مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء له مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار
كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول
شرطا لانحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول

الدخول اولا وجد الشرط للحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء
على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر ان
دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق
وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللهما اي الشرطين الجزاء اي
دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اي لانعقاد اليمين
وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال اي انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت
امراة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امراة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة
قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا
للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لان الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط
فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد
فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا
تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا تعقب الشرط الجمل
المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هذه حرة وهذه طالق وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف
الشرط اليهما جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تاخر الجزاء حكما كانت
الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها في
النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التاخر واذا
تقدمها اي الشرط الجمل المتعاطفة تتعلق اي تلك الجمل به اي بالشرط للمشاركة
المذكورة واذا توسطت المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار
فامراته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولانه لم تنضم الجملة الاولى
الى الجملة الوسطى في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق
فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة
وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء لا اذا قدم الاولى اي اولى الجمل الواقعة
جزاء عليه اي على الشرط يعني اذا قال امراته ان كلمت فلانا فعبده حر وعليه الحج

ان دخلت الدار فاذا كلمت طلقت لا عبد العتق والحج يجب بدخول الدار
ولا نعم ههنا جزاء متوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا
جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل
كانه قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر ان كلمت فلانا ولو جعل متعلقا
بالشرط الاخر بقي نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى
فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام
والرابع بيان ضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم
الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع له اي للتوضيح منه ما هو في حكم المنطوق
للزومه منه عرفا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين
بيان لنصيب الاخر بالضرورة ومنه السكوت لذي الحاجة الى البيان بان يدل عليه
اي على كون السكوت بيانا حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لانه
المتكلم بالفعل فان السكوت بمنزلة السكوت الشارع عن تغيير معاينة من قول وفعل
ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عم
من معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام
ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد
منه ثم تستحق وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في زوجة المغرور
روي ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم
جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان
يفدي الاولاد وكان ذلك بحضرة الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم وكونه
موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة

الاية وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء
وهي الرغبة في الرجال وسكوت الناكل فانه جعل بيانا لثبوت الحق
عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه
اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة
الا ان يكون المدعي محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع
فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقضي بان من لا يرضى بتبلغ ملك
التصرف يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل
على القبول والتسليم وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا
للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقضي بان من لا يرضى بتصرف عبده
حين يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث
على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة
اتصال الكلام كقوله على مائة ودرهم ومائة وقفيز جعل العطف بيانا للمائة عندنا
وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم
يوضع للبيان بل للمغايرة فلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال
فان ارادة التفسير بالمعطوف في غيره متعارف في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز
حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد
اذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف
له على مائة وثوب فضلا عن نحو عبد فانه لا يثبت في الذمة فيهما ولان المعطوفين
كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه
مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر وبيان تبديل وهو النسخ
ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث
الاول في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعي

وماية ودينار

يعني ٤

دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على
خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن
القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام
اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه
وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه متراخ خرج به التخصيص والاستثناء
ونحو ذلك لانه دفع والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب
بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر
فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه
الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان
الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسال عما يفعل
واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات
وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان
ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان الاستمتاع بالاخوات
والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في ساير الشرايع ولان الختان كان جائزا
في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان
جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في ساير الشرايع فان قيل كل منها رفع
للاباحة الاصلية قلنا ثبت الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان
كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية خلافا لغير
العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان
النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال
قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد
تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عليه السلام
ان لا نسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا

مطلقا ح

قلنا لا نم انه قوله وانه متواتر ولا نم انه ثابت في التوراة النازل على موسى وثبوتها
في يدهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به
على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه ولم يرد بانكار
وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم وذلك لان
الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى
ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرايع السالفة بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا
باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في
القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا قلنا لا نم ان البشارة والايجاب
يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او
مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد
فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان
مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ
ومحله [illegible] احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما
يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك
حرام [illegible] خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به
الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقايد [illegible] اي ذلك الحكم توقيتا اي تعيين من الوقت
ولا تأبيدا اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم
القيمة تأبيدا لا توقيتا [illegible] صفة تأبيد نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه بل
لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو امران الاول ان لا يكون التوقيت والتأبيد قيدا للحكم بل
للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما
يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور

توقيت و ح

منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد
والشيخين ومن تبعهما لكان لكون التوقيت وانما يفيد تقييد الحكم ظاهر الافعال
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمجاز في التنازع اعمال الثاني فيكون
ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على
خلاف الظاهر من اعمال الابعد لا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم
ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد
التكليف به نحو صم غدا فات قبله او نسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على
الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما
وعلى وجه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه
منافاة لمنافاة نقيض كل لازم علته فيكون مبطلا لخصوصية التابيد كما في تابيد
الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط النسخ **وشرطه التمكن من الاعتقاد لا**
الفعل اعلم ان الشرط عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة
والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو
ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا
ولا يكفي ما يسع جزاء منه فمكن من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك
القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته
لكفايته مقصودا بارادة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف
كون الفعل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل
البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان
بداء لنا خبر المعراج حيث نسخ الزايد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل
لا من عقد النبي عليه الصلوة والسلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس
ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب
بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر

كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ **ويجوز النسخ بالكتاب والسنة**
يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون
اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثاني نحو قوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة هذين القسمين **وخالف**
الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل
على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني
انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست من
لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث عنى؟
فاعرضوه على كتاب الله الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى
قال قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول
ان الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد
فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن
الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص
تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحي سيما
اذا لم يقيمه على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال
على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق
الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم
صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المعارضة فيرد
لتقدم قوته على المعارض وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان
تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد
بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة
ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء
نفسه عليه الصلوة والسلام وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق

والكتاب انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون احاد
بعد رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الفصل عن ادل الاول ومن الثاني ان المراد
بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبي مبين في
الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع
بعد عهد الرسول عليه الصلوة والسلام للعناية في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط
نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا
القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في
الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة في عهده بالنص
وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف
من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي
فانهم قالوا يجب ان يكون اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق
قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل
من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام
كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم فرضا وكذا الخمر
كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة
كتابا كان او سنة بالآحاد لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قباء
الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع
وعدم انكار الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فان
نداء مناديه عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة صدقه عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما
قطعيان وقيل ان الثابت بالتواتر اصل الحكم والنسخ فيه واما النسخ في بقائه حال
حيوته وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ
والمنسوخ كلاهما ظنيان ... المتواتر بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته
يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما

بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ الاصل
اتفاقا واختلف في نسخ احدهما بدون الاخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران
في رفع كل بلا اخر قلنا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من
طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب فرفع اللازم ملزوم
رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية في الدلالة
والفهم لا في ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار
جواز نسخ الاصل بدونه اي بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت
بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب
ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعني اذا نسخ حكم الاصل
القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الفاعلية عليه وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع
يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا للناسخ متاخر عن نص قابل للمنسوخية
وتنصيص الرسول بالناسخية صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او بتنصيص
الصحابي خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اي الحكم هو
التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه دفع حكمهما واحدهما حق قطعا البحث السادس في
في المنسوخ منه اي من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا كالصحف
السابقة فانها كانت نازلة تقرا ويعمل بها قال تع ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم
وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما
البعض لان النص وسيلة الحكم فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط
الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بالنظر الى البقاء
وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة
كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على الجنب لا تلازم بينها وبين
الحكم المستفاد منه فيجوز افرادهما بالنسخ كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما
روي عن عمر رضي الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله...

... بعد انفساخه قلنا الموقوف منافع الابتداء لا البقاء او نسخ بالنظر

بها عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة
فالحكم فقط كنسخ ايذاء الزاني باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد
بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف لحكم كالاجزاء وحرمة
ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان
الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا للحكم المزيد عليه
لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم يكن الزيادة متأخرة
بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد
واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء
اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج
عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة
الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان
الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب
الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث
بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج
عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان
معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس
بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على
الشيء الآخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست
بنسخ بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له
فكيف يتحدان فهي في حقوق الشرع كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا
وخمسمائة فشهد شاهد بالالف وآخر بخمسمائة قلنا ان رفع حرمة الترك في بعض الصور لا يكون تقريرا للاصل

للاصل بل تبديل له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فالايراد بخبر الواحد والقياس
المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمأنينة الظن خلافا
له اي للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص
العام فلا نزيد النية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب
بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه كما ذهب
اليه ايضا ولا الولاء اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي
انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به على آية الوضوء متعلق بالايراد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا الآية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة
الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم
مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبتت بالنص لا بغيره لان التيمم
ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعترض بان هذا انما يستقيم لو كانت
النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد التطهير لاباحة
الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستغنى وذلك منه
الجواب ان الاصل في الشروط المامور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى
بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في ايجادها كالوضوء فانه لما كان شرطا
للصلوة ولم يدل دليل على تلك الجهة لم يشترط فيه النية وقد يلاحظ فيها جهة كونها
مامورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول
فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية
والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله
تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي

الترتيب على الطهارة

لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بدلالة
القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية او هو ينبئ عن القصد فلينال
فانه وقين وبالقبول حقيق ولا ايذا الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضا
كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى
اباح فيه الكلام على اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان
الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث
والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به
واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط
وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدا من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر
وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز
ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين
المبدا فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم
الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة
ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم فنحو العدد
وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد
والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه استفيد من الامر لانه لا يدل
على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة
الكمية والكيفية لكن المراد منها الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثاني فلانه
لا بد لتحقق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبداها شرعا
وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له قلنا لم ولا الفاتحة ولا التعديل اي
تعديل اركان الصلوة على الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته ثم فصل
فانك لم تصل فرضا حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل بخبر الواحد
متعلق بالازدياد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين

كما قال الشافعي الاول ان ... بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني ان ... وابو يوسف

2

اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد حتى وجبا واما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض
عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم
على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب
الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياثم تاركهما عمدا
ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا
المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير
الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى اثم المصلي لتركه مع جواز صلوته والا لساوى
واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء
الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمة الله عليه لم يجعل في الوضوء
واجبا الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب
والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي عليه السلام
من قول وتختص اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام بالحديث فانه اذا اطلق
لا يفهم منه الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو ان يرى
فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور
السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عليه السلام
نوعان الاول ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي عليه السلام
من ملك فيتيقنه اي يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من جناب الحق تعالى وتقدس
وهو ما انزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقران والثاني ما اشار
اليه بقوله او وضح له اي للرسول باشارته اي اشارة الملك بلا كلام منه كما قال
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
والى الثالث بقوله او لاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى قيل هو المراد بقوله تعالى

رد على الشافعي ... ان يكون ...

ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما بان اراه الله تعالى بنور ره كما قال تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله والكل من الاقسام الثلثة منه اي من النبي عليه السلام حجة الكل من امته
يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني
باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتامل في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة
واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص واعلامهم من الوحي ما القى الله تعالى
اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يجوز الا عند العجز عن دليل
لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد
جاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمها لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل
بالاجماع والجواب عن الاول لكنا اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فيصير
على مجتهده قاطعا للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة
انما تجوز لو جاز القرار على الخطا فلما لم يجز لم تجز وجوزه اخرون مطلقا كمالك
والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا
بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لا يخلو في عموم فاعتبروا والثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم قوم
افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ادي ان يدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل
الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع
الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور
المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الراي اذ لو كانت لتطيب

وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد لا يكون وحيا بل لانا علمنا جاز بالوحي فالقول الاقتصار على المنع ٤

ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره ٤

لتطيب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل
فلا شك ان رايه اقوى فاذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه
اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سياتي تحقيقه
لا مطلقا والتنازع فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي
الظاهر فيما يرجو نزوله ثم اي بعدما مضى مدة الانتظار وهي فيما يرجو نزوله
ويخاف الفوت في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه و
الثاني خلف لا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل لمن يرجو وجوده فعليه
ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه والاول يعني الوحي الظاهر اولى لاحتمال
الثاني يعني الاجتهاد الخطا وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد اختلفوا في جواز
خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطا عليه لكنا
مامورين بالاتباع في الخطا والامة معصومة عن الاتفاق على الخطا لادلة الاجماع و
المختار ان الخطا يجوز لقوله عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا
في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطا بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي
الى امر الامة باتباع الخطا فاندفع بهذا التقدير ما قيل هذا منقوض
بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطا على ان لا نسلم انه يؤدي
الى الامر باتباع الخطا بل باتباع العمل بالاجتهاد والذي هو صواب عملا كما هو مذهب
المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اي استمرار الرسول
على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده يقينا فانه
لو كان خطا لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اي مخالفة
الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته فصل فيما
يتعلق بالقول الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث البحث
الاول في كيفية اتصاله اي القول بالنبي عليه السلام وهو اي اتصاله به بوجوه ثلثة
لانه كامل ان كانت الرواة لذلك القول في كل قرن من القرون المعتبرة وهي

القرن الاول والثاني والثالث قوما لا يجوز العقل تواطئهم اي توافقهم
على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس
لاشتراطه علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولعدم السهو ولا التباين
الا لكنهم بحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند
انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن وقعة
صدتهم وسمي هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواية واحد بعد
واحد وهو اي المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن
والصلوة الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك
وقال السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل
وقائله سفيه لا يعرف خلقه ما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية
المنكرة للواقع بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل
لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين
لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك
فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين
والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي
الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا بلزم
من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط
الملزوم واما فيه اي في ذلك الاتصال شبهة صورة بان كانت الرواة كذلك اي
قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو زمان التابعين والقرن الثالث
وهو زمان تبع التابعين لا في القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم
الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول ويسمى
هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور يفيد طمانينة الظن وهي زيادة توطين
وتسكين يقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها

يحصل للنفس علم ما ادركته فان كان المدرك يقينا
فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن
بوجوده بعد ما يشاهده واليه الاشارة

فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله
سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة
فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورة ومعنى ان لم تكن الرواة كذلك
اي قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم في
الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر وهو اي خبر الواحد يوجب
العمل وغلبة الظن بشرايط معتبرة في الناقل والمنقول سيأتي بيانها بالكتاب
وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر الطايفة المتفقهة بالانذار
وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته
العمل لم يكن الامر مفيدا والطايفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر
بالاجماع الثاني ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فيحمل على لازمه وهو الطلب
الجازم فايجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام
كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام
وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر
ام سلمة في الهدايا وتقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع
فان الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به في وقائع
لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصحيح
وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يلزم الدور
والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتجاذب والتباغض وليست اخبارا
عن معصوم ولا المخبر مشهودا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة
كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة
الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه
وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ الشبهة في الاصل

بها بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب
طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل
وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نم استلزام العمل للعلم
القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على
ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز
ان يكون في الآية بذلك اعني البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها
لا تقبل روايته وهي اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتي
في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما
الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه
والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان كان الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان
الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وبتبعية الابوين او الدار والثاني كامل ثبت بالبيان
واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم والاقرار به
وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر
اماراته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمه الله تعالى في صغيرة بين مسلمين
اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت بانت من زوجها بل للثاني الثاني فان
في اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال والتصديق
بجميع ما جاء به النبي بالقلب والاقرار به باللسان [illegible] وانما اشترط الاسلام لان
الكافر يتعمد الكذب لا لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا
فيرد قوله في اموره والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حسن السماع
اي سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء الثاني الفهم للكلام على سبيل الكمال
لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر
في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل

بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة الثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له
والرابع المراقبة اي الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها
اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط
لان طرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان
ظاهر وباطن وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا لم يكن خبر
المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبطه اي ضبط معنى الكلام
فقها اي من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف
بالفقه عن رواية من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين
والسيرة وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة
وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل اما تعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك
غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان الدين والعقل
على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب
امور اربعة وان لم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر
والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح
الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق
ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو
من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف
بالرواية واشتهر بها فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة
وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله عليهم اجمعين تقبل الرواية منه مطلقا
اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه
ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل

وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر في النوع مانع والا اي وان لم
يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فترد روايته ان لم يوافق الحديث
الذي رواه قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر يقبل وذلك لان
النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من
معانيه فيدخله شبهة زايدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى
ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون
هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب
وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره
بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة
عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب
والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد
فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع ما رضي بحلب الشاة على
تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة
العدوان الصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين [illegible] حديثه
في السلف جاز العمل بها اي بروايته في القرون الثلثة الاول لان الصدق والعدالة
في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم او وافقه اي روايته
القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا اجاز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن
الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك
الرواية وان ظهر حديثه فيما بين اي في السلف فان قبلوها اي السلف روايته بان
رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه او لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا يقبل حديثه

حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل
ان وافق حديثه قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة
قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود
ورده علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت
ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده وان ردوا اي السلف روايته ردت
روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم البحث الرابع في بيان الانقطاع
اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال
وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي
اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوي
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه
منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة
اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل
في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع
لانه محمول على السماع ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثالث عندنا [illegible]
~~الراوي التي بها يصح الرواية~~ اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم
وكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما
ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد موهما لسماعه عن عدل تدليسا
واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره
لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا
قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية
فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان

واما ثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فايدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة
والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره ولذا لو قال
حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه في الثقة او لا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة التي [illegible] القرنين
او لجريان العادة بالارسال بلا دراية احيا الرواية بعد عام وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة
فمن فوايده معرفة مراتب النقلة للترجيح واختلف المشايخ فيمن دونهما اي فيقبل مراسيل
من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة
وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن والمرسل من وجه
والمسند من وجه اخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه ورده
بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول
فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح وذلك مثل لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا
والنوع الثاني باطن وهو اما بنقصان في الناقل لانعدام الشرايط المذكورة في البحث الثاني
واما بالمعارضة للاقوى اي بكونه معارضا لدليل اقوى منه صريحا كحديث اي كمعارضته
حديث فاطمة بنت قيس ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى
وقد طلقت ثلاثا للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الاية اما في السكنى
فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل نفقتنا على قراءة ابن مسعود وانفقوا عليهن من
من وجدكم قيل القراءات الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها
اقول القراءة الشاذة ما لم تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد
سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور وعندنا يجوز
الزيادة بها على الكتاب كمعارضة [illegible] بشاهد ويمين للحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة

الشركة واما لان تعريف المبتدا بلام الاستغراق يوجب الحصر فيعارضنا الاصح بحامل
دلالة وهو فيما اذا شذ الحديث عن الصحابة في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان
يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة
ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه واذا اعرض
عنه الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الدليل
دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة
المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث الخامس في الطعن
اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول
فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتاويل
واما بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع
عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفا عليه او يحتمله واما من
ساير ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او
متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام
واحكامها على التفصيل فقال اما اي الطعن اما من المروي عنه فنفيه اي
نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث لان احدهما كاذب قطعا
لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين
فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده اي تردد المروي عنه سواء نفي ولم
يصر عليه او قال لا ادري [illegible] يعني اذا روي عنه حديث ظاهر في معنى وقد
اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف
ترده جرح واختاره الكرخي والشيخان وساير المتاخرين وقال محمد ومالك والشافعي
ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة
عن عايشة انه عليه السلام قال ايما امراة الحديث [illegible] فيه الزهري واما الثاني
فذهب الكرخي واكثر [illegible] في ان لا عبرة بتاويله والمعتبر ظهوره حتى

اي كون رده [illegible]

اي كون [illegible]

قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تاويله
لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح والتفسيره اي تاويله لغير الظاهر
كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا اي بعض المحتملات لا يرد للباقي
من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه
بعده اي بعد الرواية عنه بخلافه يقينا بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل
لما عمل جرح للمروي لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان
خلافه باطلا سقطت روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته
يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به ولا عمله حال كونه
مجهول التاريخ اي لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان
حجية الحديث لا تسقط بالشبهة والامتناع من العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد علم
حكمه والطعن الا من غيره اي غير المروي عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا
لا يحتمل الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب
او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حكم زنا غير المحصن بغير
المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا
بها وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه بالروم
مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي من عمر كان سياسة
لا عملا بالحديث فلا اثبات فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر عن قسمة سواد العراق بين الغانمين
حين فتحه عنوة علم ان قسمته حنين لم تكن حتما فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة
وان احتمل الخفا فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفا كحديث زيد بن خالد الجهني في
الوضو بالقهقهة لانها نادرة لا سيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري
وان كان الطاعن من ائمة الحديث مجملا اي مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث
غير ثابت او مجروح او منكر او راويه غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة من
المسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه

كما ظنه القاآني

ولانه لا تقبل في الشهادة وهي اضيق فقبولها اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا
والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل
بمجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف لانه
كثرة الاجتهاد دليل قوة الزهد والضبط ولو كان منهما بالعصبية كطعن الملحدين
في اهل السنة لا يسمع البحث السادس في محل الخبر اي حادثة التي ورد فيها الخبر سواء
كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال
اذ الاعتقادات لا يثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين وهو اي محل
الخبر اما حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او لا الزام من وجه دون وجه
فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال فالعبادات سواء كانت خالصة
مقصودة كانت كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية
او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة
الفطر او متعلقة عنهما كالعشر يثبت بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اعتبرت
الشرائط فلا تقبل خبر الفاسق والمستور بها فيها اي في العبادات لانتفاء بعض
الشرائط وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته
بالتحري اي بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يتقيم
تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالة بمعرفة حال الماء حرج فيكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا
انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الاتقياء فلا حرج
اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث ولا تقبل خبر الصبي
والمعتوه والكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية
وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات روي عن ابي يوسف
واختاره الجصاص انه تقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالسنة وانها خبر الواحد

و بدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره
انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة و
والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما
حقوق العباد وهي باقسامها الثلثة يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وانما ثبوتها
بخبر يكون في معنى الشهادة فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط فيه الولاية
فلا يقبل شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يكن
عرفا لاشتراط كشهادة القابلة بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد
ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات
في الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا
التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لان لا التزام فيه للضرورة
اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون واما المعاملات لحسبة
بينها لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر
الشرائط اما العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا
اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا ولا يشترط العدد او العدالة بل
يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل
والمرسل فينقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين عملا
بالشبهين وقالا هو اي القسم الذي فيه الزام من وجه دون وجه كالثاني

كالثاني اي من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات
والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الالزام المحض والسابع في قسم الخبر وهو انواع
اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب
وحكمه الاعتقاد بصدقه والايتمار به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الآية والثاني ما علم
كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح
كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه
محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا مساويا
لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه تقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه
كيف وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية والرابع ما ترجح صدقه على كذبه كخبر
العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله
ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد حقيته
قطعا والمقصود ههنا هذا النوع وله اي لهذا النوع اطراف ثلاثة ولكل طرف عزيمة
ورخصة الطرف الاول طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول اهو كما
قرأته فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند الفقهاء
خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مامونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه والكتاب والرسالة من الغايب كالخطاب
من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني
يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء
ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر
متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد

واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث
فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي صلى الله عليه وسلم مامور
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا بالطريقين واما الثاني فلان الخلفاء والملوك
قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفا للامر ورخصته
اي رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت
لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول
اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان
فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة
بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة والمجاز له ان علم
اي ما في الكتاب صحت الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اي فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب
خلاف لابي يوسف كالخلاف في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه
وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق
لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار
عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما ولا يوجد في كتب الاخبار
لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بالصحة تحمل الامانة قبل العلم
والطرف الثاني طرف الضبط وعزيمته الحفظ اي حفظ المسموع الى وقت الاداء وهذا مذهب
ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته الكتابة
فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول وهذا
القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان في اول الزمان رخصة والا اي وان لم يكن
متذكرا فلا يكون حجة عند ابي حنيفة اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجد في
خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد

في عدم صحة الاجازة

من وقت السماع والفهم

فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر وقال ابو يوسف الكتاب يقبل في الحديث
والسجل ان كان في يده للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف
اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى
الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ
كل حادثة فلما كان في يده امن عن التزوير فيقبل والا اي وان لم يكن في يده فلا يقبل
في السجل ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب والا في صك بقي بيد الخصم لغلبة التزوير
فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف اي كان
خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يبقى
بتغييره نفع الى من يغيره ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله في صك معلوم اي
جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة
استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف الثالث طرف الاداء وعزيمته النقل
اي نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارة
معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه
الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة اخرى لا
يؤمن من الزيادة والنقصان والجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا
على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث
على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية
وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع
فيما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة
فانه لما لم يشتبه معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه
اي في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه
المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا في جوامع الكلم وهي ما كان

لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان
الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام
كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت بجوامع الكلم اي خصصت بها
فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه ولا في اقسام الخفاء
اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي ليس
بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل
بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا فصل في فعله عليه السلام بيان حكم ٤
فعله القصدي قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح
للاقتداء سوى الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن
فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية
فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم ثم لم يخل عن بيان
اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا
من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان
البتة لا تصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى
بيان المجمل فانه تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون من المبحث وسوى
المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الكلام
ههنا في الاختصاص ان علم صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام من الوجوب
وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض
وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتقوى في حقه فلا واجب في حقه بل الكل
لا فعاله بالنسبة الينا فامته مثله في العبادات وغيرها فيها اي في تلك الصفة فان كان
فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته
واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التاسي فعل مثل

ما فعل على وجه فعله مطلقا والاتادي بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزوجه
عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عليه السلام
فاذا قام يحمل على ما يعينه لان الاصل يعدل عنه بالعارض والا اي وان لم يعلم صفة الفعل
في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له لان الاذن متيقن والزايد
محتاج الى الدليل والموقوف عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى به في افعاله
كساير الانبياء قال تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوصية
عليه السلام لانه نادر فصل في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام او في
عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد
ان يبين حكمه فقال ما قرره ان كان مما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في الحال
لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته
ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز اي
جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة
لو ٤ فان كان ما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لم يجز له ترك الانكار
عليه السلام لمحرم وهو تقرير على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار معه ادل منه
اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته
فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثبات النسب من زيد بن حارثة
واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعي رحمه الله استدلالا
بما ذكر قلنا مقام الكلام في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور
تجاوزه مقتضى المقام فمن الظاهر ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب
لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود
في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجتهدين فان النزاع ثمة في طريق المطلوب
قيل على ان القيافة يجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصحيح

به حاجة الى ذلك الاستشهاد لانا نسبه بل ينا فيه تذنيب ما كان من
المباحث تابعة للكتاب والسنة اوردها بها وسماها تذنيبا شرائع من قبلنا
قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث
فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان
يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وقيل
ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا انها لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا
لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما
لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقران او السنة وذهب
اكثر مشايخنا الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تعالى او رسوله
عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها اما الاول
فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص
ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم
اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فلانه لو لا ذلك لكان رسولنا
رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف
وقد قال عليه السلام حين راى صحيفة من التورية في يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت
اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان
المذهب ما ذكرنا احتجاج محمد رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى
لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر
والانثى بقوله تعالى كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليده
وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل
كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس
بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب فسلموه لانه يحل محل

محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا
فيه للمكلفين معا واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم فقيل
لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم
عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز للمجتهد الآخر تقليده كما لا يجوز
تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا اي سواء كان قوله مما يدرك
بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن راي فرايهم اقوى
من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلوة والسلام في بيان الاحكام
وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام
ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني
يترجح رايهم على راي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس
اذ لا وجه له الا السماع او الكذب وكلاهما منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالراي
منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب تقليده
قوله ان ظهر فتواه في زمنهم اي زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي
وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم
وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة
في حق التابعي هو الظاهر اي ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر الركن
الثالث في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على
كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف اللام للاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع
السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصايص هذه الامة في عصر خال من المجتهدين
معناه زمان ما قل او كثر وفايدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم

انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يجري ان من
ترك انما يذكر بعضه لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكم شرعي ضبط به الاتفاق
على حكم غير ديني كحوان السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكها بالحس
ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك
على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه
والا فمن قبيل الدينيات التي تحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على
غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات ويمكن هو اي الاجماع نفيا خلافا للنظام
وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم
في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان
عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والانظار
كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع
والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقايق لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافا لبعض
قالوا العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل
احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه لخموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او
تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع
الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين
وتبيين ولم يرجع واحد منهم والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اي نقل الاجماع من يعلمه الى
المحتج به خلافا للبعض قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة
ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة
الى ان ينتقل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا
وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم تكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والاتفاق قضية
اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث
الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطا

الخطا على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وضيعوا الحق عن اقوالهم وقد انقطع
الوحي لم يكن باقيا فحصل العقل بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة
لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية دل على ان شريعته
كاملة فلو لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي
الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان ما سلك
لا كاملا ولا باقيا بثبوت لا ادري من البعض لجواز درايته الآخر وركنه الاتفاق
والعزيمة فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع
قرينة تدل على الزايد كالوجوب كما روي عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كاجماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم
او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين
وبعد مضي مدة التامل وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند
وقوع حادثة ان يتكلم الكبار الفتوى ويسلم سايرهم فشرط سماع النطق من الكل
متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب
الفتوى ومضي مدة التامل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس
فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاق وخالف الشافعي في القسم الاخير فان
المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتامل او للتوقف بعده
لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون
القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او ذو علما كما سكت علي حين شاور عمر في حفظ فضل
الغنيمة حتى ساله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا
غرم حتى ساله فقال اري عليك الغرة وقيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر
لما تري في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة بعدما شرطنا مضي مدة التامل
لا يتهاونون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي الله عنه
حين نهى المغالاة في المهر فقالت امراة ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا

ومنعنا عمر كل امته من عرض المخدرات في المجال وسكوت علي في المسلمين كان
تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى
الاول كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية
لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة
بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة
لانها غير واجبة لا عن بيان مذهبه واهله اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم
مجتهدا اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول
المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين اتفقا
خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ غير فاسق فان وجوب الاتباع انما ثبت باهلية
الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث
التهمة لانه لما لم يتحرز عن الفعل الباطل لا يتحرز عن القول الباطل وغير متبدع فانه
ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور
الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبريل عليه السلام اولا
كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن عالما به فان كان لعدم
المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة
تحمل على مخالفة العقل لقلة التامل واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه
اي شرط الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد
مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفي العترة اي لا
ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة
ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا
ولا اهل المدينة خلافا لمالك لا كونهم اي الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك
ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم

١١٧

غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان الخلاف
مستقر وليس باجماع عند من يشترطه واذا كان كذلك فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة
لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وهذا
دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاول قلنا
هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد التواتر
لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده
ولا لحجيته وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حيينا لم يجز لاحد مخالفته
ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار
الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض
ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة
الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الاستقرار اذا
تقرر مضى وقت التامل وعن الثاني ان توهم الرافع ليس رافعا فكيف ان يكون رافعا
الاول ح
وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا اللاحق اي لا يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق هما مسألتان الاولى ان اهل العصر اذا اختلفوا
على قولين فبعدما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح
عن مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق
مجتهدي العصر وقد وجد وللمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله
معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة
والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين
ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه
ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل
الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على

نفي قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون اي الاجماع اللاحق على قول ثالث بعد ان يكون
اختلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل اختلاف اما واحد او متعدد
فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان في ارث
الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع
او بابعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التعدد مما
مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها علة الربوا في غير النقدين
القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه وتشتركن في ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول
الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير
السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول
بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان
اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة
عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ
بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين
والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب
وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا
وعكسه عند الشافعي فنقول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد
واما الوجود في البعض مع العدم في بعض اخر لصاحب مذهب وبقول الوجود او
العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي بعدا
وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض
اي بعض المتأخرين من الشافعية قيده اي الثالث بما يستلزم ابطال ما اجمعوا
عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان

عيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والجب والعنة والرتق والقرن

لان الممنوع مخالفة الكل اتفقوا عليه كالصورتين الاولين فان الاكتفاء بالاشهر
مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة
مذهب في مسئلة واخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر فان في كل منها ليس
الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم
من ادلة النافين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق بعني ان
المفهوم من ادلة النافين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن
ادلة المجوزين انه يستلزمه مطلقا وذلك لان النافين تمسكوا اولا بان
الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول
بالتفصيل الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه
فاجيب بان عدم القول بالتفصيل والثالث ليس قولا بعدمهما والمتفق
القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
اخر ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق
في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة يقتضي منع تخطئة الكل
فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اتفاقهم دليل صحة الاجتهاد
لامنع منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا ولو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد
احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة
وعكس تابعي اخر ولو انكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك
الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا
عليه منع والا فلا غير مفيد بل الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه
على ان التمسك بعدم القائل بالفصل غير مشهور في المناظرات كما يقال
الوجوب في الحلي ان كانت ثابتا يثبت في الحلي ايضا والا لاجتمع العدما
وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل

التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو قول المنع المطلق من اصحابنا وبدليل
تجويزهم الاضافة في احدى المسئلتين المنفصلتين والنفي في الاخرى في مقام
التحقيق دون الالزام واما الظاهر فتحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث
الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي فيبطله الثالث كاشتراك
القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة في ارث
الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي فيبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا في واحد
اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه
في مفهوم واحد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس بشرعي كما في فران
فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب
تطهير الخبث والوضوء فلا يبطل الثالث وحكمه اي الاجماع انه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة
كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالاية المأولة وخبر الواحد فيكفر
جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر
فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له اي
للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق
بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان
عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند استغني به عن الاجماع فلم يبق
له وجه فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع الا عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك
لا يلزم الاستغناء اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند [illegible] ونحو ذلك
[illegible] بسند قطعي لجواز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا
ثم ما لم يكن للنزاع جواز في كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق المجتهدين على حكم ثابت
بدليل ظني فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت
الحكم فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا

حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه ثم الاجماع من بعدهم
بالشرط السابق فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمشهور ومن اظهر فيطلق
جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق
او رجوع من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل جاحده ايضا
الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره
به واجعله مساويا للتقدير ويقال قاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولذا سمي
الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء
وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار الابانة لان
القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار
المثل في الحكم والعلة لان العين الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف
لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا تكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين
ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد فان يقتص به كالعمد
وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين
كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما كالعلم
على عدمه بالصغر في ان لا يلي على غيره بالرأي متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة
النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي دليل ظني كما يشعر به توسيعه بالسنة
وعد قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو تبادل
القياس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليه هو اعمال
الرأي في المعاني المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل
قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المامور به واعترض عليه اولا الظاهر
في الالفاظ لغلبته فيه ومنه العبرة والحجة تغنيه عن قياس لم يتعظ بامور الآخرة
ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك
في ان كذا ان قال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر اد هو ظاهر في المنصوص

العلة بدلالة السياق وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل
الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فيظن وجوب العمل به في غاية الضعف اجيب
عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولو صح اعتبر فالاتعاظ العلية
ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال
اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي
العلة والمستنبطة ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص
العلة فمعنى الحاق القياس الشرعي بمستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل
بدلالة النص على ما يشعر به فا التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر
بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بنا على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب
وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه نظر لان الاتي بل صريح الشرط والجزاء
لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود
السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشكل فيه الافراد من العلما
فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف
اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفا الواقعة
في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فليصح
وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد
لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات
والا لما صح التمسك بشي من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من
تكرر السبب والسنة لحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها
الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي نقلا ولو كان مرسلا وقد قال
عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والاجماع فان الاثار قد وردت عن عمر
وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ولم ينكر ان

١٤٢

فكان اجماعا وما نقل عنهم خلافه فمدعي اختصاصهم زال بلا دال ونفاه اي القياس
الظاهرية وبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام
الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج
وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية
اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه
ذهب داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة والمعنى في الدليل والمعنى في
المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه
وعند فقده الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة
لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل تارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس
كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية التي فيه ولو
اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشيا يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم في
المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى فيعمل به تعظيما لشان القرآن
اعتبارا بنظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل بل
يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض الآية واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا
قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا بما هو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يفسد
به رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد واما الحسن
فليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطا والعقل مانع
عن سلوك مثله فلا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطا مرجوح والا لتعطلت الاسباب
الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يوجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى
في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز التصرف في
حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد ولذا يثبت بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه

فان جهة القبلة لا اداء محض حق الله تعالى بلا مؤنة ومع ذلك اجاز العمل بالرأي اما
لتحقيق الابتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام وله اي للقياس شرط
وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند
وجود شرطه ولا يتقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه
يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به فلا بد من دفع اما شرطه فان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص
اخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده
بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص
بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة
العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا
وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص وان لا يعدل به اي بالاصل
المقيس عليه عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعليته
كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى
عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات الصوم بما يضاد
ركنها كما قال عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه الصلوة
والسلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء ولا نظير له في
الشرع سواء كان مما يعقل معناه كرخص السفر لمعنى المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة
ولاجنبانه لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان
اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا باحد الادلة الثلثة اي
الكتاب والسنة والاجماع او بالطريق منه اي من القياس يعني الاستحسان وسيجي
المستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا الجلي لما سبق وسيجيء الفرق بينهما في موضعه
ان شاء الله تعالى غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على
حاله لانه لو تغير كان القياس مبطلا ولا شك انه التعميم لا الابطال في الفرع

الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك
والا كان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تعلق بنفس
الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر
معدى الى فرع هو اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل والا لم يشاركه في
حكمه ولا نص فيه اي في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان
فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما
يلغو ولا يصح اذا لم يتعضد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب
كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة وكلها بالنص
والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة
مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا
فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول
ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تقليل
الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط
قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة بالقياس
هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي
بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا
دائر مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وكذلك الدوران دليل
العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم
النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كما تقتضيه فلما اشترط في القياس الشرعي
كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح
التفريع واندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق
القياس وهو باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس
في اللغة على ذلك ولا تعدية المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف

او الطعن منه ٤

فالتوهم المتبادر من الاطلاق اي اطلاقه ٤

في الاصل علم ببق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الباب الفاسد
هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط
ضايع والا بطل لعدمها لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة
على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة
وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للظهار
فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته
لها ولا يلحق الخاطئ بالناسي في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر الناسي ولا يجوز السلم
الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل
معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن
اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى
او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص فقد وجد نص دال على العدم وبالنظر
الى هذا اورد السوال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث
قال واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل
بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير تقرير السوال انكم غيرتم
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع التساوي
بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل
غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وبهذا التعليل مغير للنص
فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية

التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام
الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتحقق
الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا
من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بها كالقمل
والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي ثم قال واما سقوط حق الفقير في العين
في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة تقرير السوال انكم جوزتم
دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل
تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا
النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق
العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة
عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم
ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس
الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم
في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن
الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان
الاداء من جنس النصاب اسهل وبيده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب
اذ بها يعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال وانما هو
اي التعليل بها لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها وتقريره ان التعليل
انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت
باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب
الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة ولما
كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها واقعة لحاجته ليتعدى

الحكم الى تجويز الشاة وجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وفي
الحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز
الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير
وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير
النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا
التغيير يقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع
التعليل لا به فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها
للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف
فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة
وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة
وكل متقوم للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات
كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره
بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان العبد قد تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد
من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة
مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل
والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما
يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو
الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق
وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا يوجد الزكوة منها جبرا عندنا
فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل التعيين واما ركنه فانه ركن الشيء
جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل والفرع

والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به
كالبر وقيل حكمه كحرمة التفاضل وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه
كالارز والجص وقيل حكمه كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع
اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل
واما حكم الاصل فما افاده النص كما مر سواء كان او مستنبطا والاجماع او الاستحسان بالقياس
الخفي كما سبق لا القياس الجلي لما سبق واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل
علما اي امارة وعلامة على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا
مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى
المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقية كالعقلية لقولهم بالوجوب على
الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرع القصاص
عليه تعالى عنه وبثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية
بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال
بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذي يتادى
اليه انظار الفاترة ان معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل
عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية للفعل
ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج اليها فيلزم ان يكون علية الباري
تعالى بل الباري تعالى في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير
وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم
ما ذكرتم ونحن على ما هو دابنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي
الامارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا
بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كان آثار العلل العقلية مخلوقة لله تعالى
ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على
الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند

وهو منشأ النزاع في اتحاد العلة
وبطلان تعدد القياسين في اختلافها

والحكمة

وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث
لشرع الحكم وسواء يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة
وهو ثابت بالاجماع عما اى من الاوصاف التى اشتمل النص عليه اما بصيغة
كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهى عن
بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه فاكان مستنبطا من النص لا بد من ان
يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اى للنص بمعنى المنصوص
عليه في حكمه اى حكم النص بذلك المعنى بوجوده اى بسبب وجود ذلك المعنى فيه
اى في الفرع ويكون اى اطلع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم في
العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما للاصل
كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك
عنها اصلا حتى يجب الزكوة في الحلى وللربوا عند الشافعى او وصفا عارضا
كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطوف
وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقوله عليه السلام للمستحاضة
سالت عن الاستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق
انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض
والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس
الاسم المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث
الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف في الذمة
وذلك شرعى ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا
وغيره كما سيأتى والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الا بدليل دال
على انها معلولة كما تقدم انه علة منصوصة اما ان التعليل بجميع الاوصاف ليسد
القياس

القياس لانا لا نوجد الا في المنصوص عليه وبكل وصف بنافيه والبعض مجمل ولا نثبت
مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده
ينتقل الى العلة فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بالدليل والجواب عن الاول ان
دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الاصل
لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص
وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اى يصلح الاضافة الحكم اليه في جملة لان
الادلة قائمة حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف في
الا مانع كما لو نص او اجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل
وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى
ابطاله وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف كما تبوع بل المتميز اى بوصف
ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه لمذهب الشافعى ولم
ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معلولا حتى يعلل
بالقاهرة فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو الاخالة
اى الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء
المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن حاجب
ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع
الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق
او المشترك لكن الفارق ظنى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم
ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفى بل يجب بعد شهادة الاصول يعنى ان
القائل بقوانين الشرع فيطابقه سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه بازاء نص
او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعنى ايراد

وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس
الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان
فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة
العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى
انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لمانع ولكن
لما لم يصح الا بتمييز لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل التمييز اي قبل ملاحظة دليل التمييز من بيان
كونه اي النص معللا في الجملة اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون
معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه
بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص
تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي
ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس
بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا
اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة فنقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين
بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب
التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع
تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف
تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط
المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا
عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض

ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع حنطة
بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بالشعير لا بعينه مع الحلول وذكر
الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا
معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون
معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر
الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسية لان فيه شبهة
الفضل باعتبار مزية النقد على النسية وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته
فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ذكره ولا يجوز
تعليل النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي رح وفي العبارة اشارة الى ان
النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يحصل
ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص
وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية
موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف
على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى
بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع بالتعليل بالقاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعيد
باغلب على رأي المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط
العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عندهم رجحان ذلك او عند تعارض
القاصر والمتعدي فلا نزاع فان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط
العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ولا يجوز تعليل النص لما اختلف
في وجوده في الفرع او الاصل كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه اراد عتقه اذا ملكه لا بعينه لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم

وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا تم ذلك في الاول او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف
في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته
وله وارث غير سيده فيقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا اولا بما اي علة
مقارنة مع الوصف الفارق الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض البدل فيقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل
دون الفرع وتعرف العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح
الثاني النص فان دل بصريحه بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا او لاجل كذا
وكي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا فيها اي في العلية لمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل لاحتمل العاقبة وباء
السببية لاحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يسبق للمسبب ما يتوقف عليه سواء لاحتمل لمجرد الاستحقاق
والشرطية نحو ان اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل نحو ان
النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لان
لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب بتردد فيها
وسال عنها ودلالته للجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع
يغني غناء الفاء ويقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول عليه السلام سهو فسجد وفي الوصف نحو فانهم
يحشرون واوداجهم تشخب دما وفي الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسر ان الفاء لم توضع للعلية بل
للترتيب والباعث مقدم عقلا ومؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما
ثم فهم منه العلية بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا فيها بثلاث مراتب كالفاء في لفظ الراوي نحو سهى فسجد زاد
ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده والثالث وان لم يدل بوضعه فايماء
وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل
دفعا للاستبعاد ومثال العين كحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها و
وذكر الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب فكانه قال واقعت فكفر
وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة
فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنا ومثال النظير نحو حديث الخثعمية فانها سالت النبي عم

عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة
للنفع والا لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب للحكم معه اي مع
الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لتشغله
القلب ونحو اكرم العلماء ومنه اي من الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اما بصفة
صفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس
والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم
يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث تشعر بان
علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فالطهارة علة جواز القربان
او الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا
بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع
ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلية لا يستلزم
صحة القياس كما في آية السرقة والزنا وكون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء
جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اي مناسبة العلة للحكم بان يصح
اضافته اليها ولا تكون نابية عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه
لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملاءمة اي ملاءمة العلل للعلل
المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن السلف رضي الله عنهم لان
لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين
عرفوا احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس ما
اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليها لما فيه من العجز
وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلوة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما
فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف
فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد هو الضرورة والحكم

فى الصغرى الصغير تبين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص وهذه المناسبة
المشروطة تجوز القياس لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ وربما تسمى ملائمة
المناسبة تاثيرا وهو المراد حيث يقال واما التاثير واما شرط التاثير والموجب اعتبرح
للقياس هو التاثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عليه نوعه اى نوع
الوصف الجامع او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس
بالقريب احترازا عن التاثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما
ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تاثيرها
بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية
مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس
لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى
الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
كما فى اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان حالة ح
عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم
الحرج والفرق فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم
العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الثالث هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره
على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما يشمل
المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز اى بل ما نشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن
الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والتحقيق

الانواع والاجناس باقسامها مما يعرف فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات
فالنوع فى النوع اى فمثال تاثير نوع الوصف فى نوع الحكم كالصغر فى الولاية على
النفس كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها فى النكاح
كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم
المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه الترتيب
والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى فان العجز بواسطة عدم العقل
الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط
الزكوة والنوع فى الجنس كسقوطها اى الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة
عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس
فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن
شئ هو فى البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم
وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب
خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر
فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم والباقى وهو احد عشر
للمركب لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع
فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع
واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى
النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس
فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى
الجنس والمجموع اربعة واما الثنائى فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب
مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل
ثلثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى

الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات قيل ويعرف
العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف
ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود العدم عند العدم ويسمى
الطرد والعكس وزاد البعض عليهما قيام النص في الحالين اي حال وجود
الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم
الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا
مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان
النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند
القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما عرف ومفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه
اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث
فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين
بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان
كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب
المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك ان
علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات ولا فاحتيج
الى معان تعقل قلنا ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل
كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فلا بد من التمييز بين العلل
والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اي سواء كان الوجود
عند الوجود او مع العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك بالاتفاق
كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد
قطع العلية والقيام اي قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا

الاثبات اي باب القياس الذي يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية وانما حكمه
اي القياس التعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعي فيعنه لا التعليل عندنا فان
حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي فيصح عنده
التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له
فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك او وصفه
كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه
ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا
يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفه لكونهم رجالا لان هذا ابطال
للحكم الشرعي ونسخ له بالراي مع عدم تصور التعليل كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم
بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز مع
ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص او الاجماع
الى فرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف في تعدية السببية والشرطية
بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز
ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط
القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية
في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين
الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه
صحة كلامه وان اعترف صاحب التوضيح بعدم درايته مرامه فصل ان لم يسبق
الافهام اي افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام الى وجه القياس
وهو المسمى قياسا جليا يخص باسمه اي اسم القياس والا اي وان لم يسبق
اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا فبالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان
في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس
الجلي تمييزا بين القياسين والمعني به اي بالاستحسان الاعم اي اعم من القياس

الخفي وهذه التسمية في الفروع شائعة وهو اي الاعم وقد يطلق على الاستحسان
الخفي وهو اي ذلك الدليل اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل
ناسيا او الاجماع كما في الاستصناع او الضرورة كما في طهارة الحياض والآبار او القياس
الخفي وله اي للقياس الخفي قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته وخفي
فساده اي اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد
وللقياس الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف اثره والثاني ما ظهر فساده وخفي
صحته والاول الاول اي القسم الاول من الاستحسان اولى من الاول الثاني اي القسم
الاول من القياس والثاني الثاني اي القسم الثاني من القياس اولى من الثاني الاول
اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر هو الاثر لا الظهور فالاول وهو ان يقع
القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير
فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم وطاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو
عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كما ان سجدة
التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم
القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما كانت المشابهة
ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة
وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع
ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع
في الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما
لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يتحقق
بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر
ظاهر هو العمل بالحقيقة وعلم تادية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة
في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها

لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة
الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا ثم كل من
القياس والاستحسان ينقسم عقلا تارة باعتبار القوة والضعف الى ضعيف
الاثر وقويه فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه الصور
الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة
وهي ما اذا قوي اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما في
الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد
الى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن
والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس
جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة
للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل
الاستحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا او باطنا وبقي الاخيران من القياس
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح
الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اي ثاني الاستحسان
وهو فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا وبقي الاخيران من
الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اي
بين اخيري الاستحسان وبين اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة
الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع

التعارض مع اختلافهما اي اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فاظهر فساده ابدا سواء كان قياسا او استحسانا لكن اذا توامل تبين صحة اوثق من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التامل والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا غير اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وبهذه التعدية لا تنافي ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو اي الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وساير الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف

تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما دفعه اي دفع القياس فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها بيان وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير قد يبطن ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمناقضة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع والا فلا بد من ذلك وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة بالنقض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض ودفعها اي يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف وهو منع وجود ما اي المعنى الذي له اي لاجله صار اي العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجا فيمنع في الاستنجا المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول الا انه لا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجا والى الثالث بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج

العذرة

النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم
الماء حيث ينتقض بالقيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول
لا نم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
والى الرابع بقوله وبالغرض وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق
الفرع بالاصل التسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية
فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر
في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا
نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء
الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض بها اي بهذه الطرق الاربعة
فقد تم التعليل والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد في صورة النقض مانع
من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد
مانع فلا تبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اي للقول بان عدم المانع
جزء من العلة او شرط لها لكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء
العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتاخرون واما
لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال
الاخر فعلى هذا اي على القول بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة
وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة لان للحكم ابتداء
وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كما في خروج
النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي في الحسيات
والبيع الخ في الشرعيات والثاني مانع من تمامها كما اذا مال شيء فلم يصب السهم وكسيع

اي الى غيرها

وكبيع ما الاجلاد وهذان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم
كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكالبيع بشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل
بعد انجراح السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا
جرح واستد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل
فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح بحال
على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المجروح فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول
المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا ينفيه لتحقق عدم المقاومة الا انه
ما دام صبيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى
القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم
ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة وهي للجرح وهي
لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون
لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصان
كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور واما الممانعة
وهي منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات
هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة
وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك فهي في الوصف
اما ان يمنع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف علة او
صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع
وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا
لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة
عبثا فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان وقيل لاحتمال ان يتمسك
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي
ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما ان يمنع الممانعة في وجودها

اي العلة في الاصل بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها في الاصل
او يقع في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها
في الفرع واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل بان يقال لا نم تحقق شرائط التعليل
فيما ذكرته واما ان يقع في اوصاف العلة تكون هنا موثرة وفي الطردية عطف على في
الموثرة اما في الوصف بان يقول لا نم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في
الاصل والفرع او في الحكم بان يقول لا نم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور او
في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نم انه صالح للعلية
او في نسبته الى الوصف بان يقال لا نم ان العلة في الاصل هذا الثالث فساد
الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة
على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يرتب
ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا ورود له اي لفساد الوضع بعد
بيان المناسبة فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه
الرابع فساد الاعتبار وهو منع حلية المدعي للقياس متعلق بالحلية لنص على
خلافه تعليل للمنع ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند اي سند النص ان كان
خبر واحد ويرد ايضا بمنع الظهور اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه ماولا
وبالمعارضة باخر اي بنص اخر مثله ليسلم القياس بالتساقط الخامس الفرق
وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع
فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء اخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل
مسترشد في موقع الانكار فاذا ادعى علية شيء اخر وقف موقف الدعوى بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء
ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار
الصواب ويرد ثانيا بان الفارق لا يضر اذا اثبت المعلل علية الوصف المشترك

ثبوت في الاصل اذ الحكم الذي يكون الوصف علة في الفرع

اي الحكم ح

اي الغصب

يعني ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزوم ثبوت الحكم في الفرع
ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض اثبت
في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب
للتعدية الا اذا اثبت المعلل انها في الفرع فيضر يعني لو اثبت الفارق على وجه منع
ثبوت الحكم في الفرع يكون مفيدا لانه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلية
في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع وكل ما اورد به
ينبغي ان يورد بالممانعة هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في
نفسه بان يكون منفيا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق ينبغي الجدلي
ويريد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الحنفي في اعتاق
الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع
يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده بطريق المنع بان يقول
ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نم ذلك كيف وعندنا حكمه
التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين
وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة
الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض
الحكم المطلوب وتجري ايضا في علته اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من
مقدمات دليله وتسمى الاولى معارضة في الحكم فاما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل
المعلل ولو بزيادة اي زيادة شيء على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل
او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة
فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة
انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان
لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان من حكم

الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
اجيب بانه لا يلزم عند تعارض الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف
ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون
زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا
لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك
غير صحيح والا لما قام على النقيضين فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم
بعينه فقلب ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي به لان المعترض جعل
العلة شاهدا له بعدما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن
فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعدما كمل بزيادة على الفرض
في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل دليل المعارض على ما اي حكم آخر
يستلزمه اي النقيض فعكس ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على
طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي
صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كما في الوضوء فكلاهما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب
بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل
فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل
بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاول اي القلب اولى
من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل الا انه
استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس
جاء بحكم آخر مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم
مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل

في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو
بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهي
معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان يثبت تلك
المعارضة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او تثبت نقيض الحكم لكنه لا بعينه بل بتغيير
كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد الخير بها من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة
بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض
الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد
الاولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوها وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع
من المعارضة وجه صحة واما ان لا يثبت نقيض الحكم بل يثبت ما اي حكما يستلزمه
اي النقيض مثلا امرأة نعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت
حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فسبيل
الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني
حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته
وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته والوجه الاول وهو ان يثبت نقيض
الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود
من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة في
علة المعلل الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة اي علة المعلل
معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه وقلبا ايضا

لما مر ايضا وانما يتجه منع المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت
وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين فان جلد البكر مائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر مائة وجب في الثيب اكثر
من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد مائة الا الرجم
فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة
رجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاخر ازعنه اي التعليل بوجه
لا يرد عليه هذا القلب ان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل يورد
بطريق الاستدلال باحدهما اي بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذا ثبت المساواة
بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة
بان يفيد التصديق بثبوت بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة
نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور
على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب
القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى والا اي وان لم يكن بجعل
العلة معلولا والمعلول علة فمخالفة ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة
المخالفة على نفي عليته اي علية ما اثبت المعلل عليته فليست المعارضة وان قامت
على علية شيء اخر فان قصر ذلك الشيء الاخر او تعدى الى مجمع عليه لا يقبل اما اذا
قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد موزون
مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة
في الاصل هي الثمنية لا الوزن وهي علة عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال
علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف اخر احتمل ان يكون واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلتين وان تعدى

ان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند العلماء كما اذا قيل الجص مكيل
قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى
الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وحرمان الربوا فيهما
فيه فيقبل علما بقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين
فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية
احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة
الربوا الكيل والوزن ثم الزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى
الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه يتحكم بان الربوا في التفاح
مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره وانتفاء
ثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح
الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل بسبب صحة
علية وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين
تاثير في فساد الاخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين الرابع القول
بموجب العلة وهو التزام اي بل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف
في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على
وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل
بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه
فيكون القول بالموجب التزام اي بل ما يلزم المعلل الخ اما بصريح عبارته
اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالمحدد فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص
او بحكمها اي بحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراده اي المعلل كقوله مسح

الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا ان الكل
الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة
فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله
على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب لكن
يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم
وليس كذلك فالقول بالموجب الزام السائل ما يلزم المعلل ابطاله كما اذا قال
ان فتى في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب
فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت
المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع
في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان يمنع مع المذكورة
بنقض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في
انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا بلا اصل كما زعم صاحب التلويح
فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكرنا انها غاية للغسل لم يرد الا منعها
واما ان لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لانه قربة فيشترط النية كالصلوة
فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى
اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نم ان الوضوء ثبت قربة وافاد دفع اى القياس
بان اورد الوجوه المذكورة من الدفع تعين الانتقال اى انتقال القايس في قياسه
من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس
خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا
والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات
حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا
يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان
الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا

كما زاد في قوله ما اخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون الاخذ مال الغير بالقطع المذكور فلو بطل الاخذ بطل الحكم فيجيب فنقول لا نم انه ماخذ حكمنا سلمنا بطلانه لكن يمكن ان يصح لان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان فلا يجتمع الحد مع الضمان

عليه ه

انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم
القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة
اشار الى الاول بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة
القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن
كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته
والى الثاني بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق في فساد
الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعها ببيان الملائمة والتاثير والى الثالث بقوله
او من علة الى اخرى لاثبات حكم اخر غير حكم القياس لكنه ليس بما يحتاج اليه بل
يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة
فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام
الولد والمدبر قلنا الرق لم ينتقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله واما من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى
كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة
الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وهذان القسمان
انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى
النزاع في حكم لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه
والا فبعلة اخرى والاول يعني الخامس فانه يختلف فيه جوزه بعضهم لان
الغرض اثبات حكمه فلا يبالي باي دليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة
الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل
قال نحو ذا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق
الآية من هذا القبيل وقيل لا قال نافوه انها ليست منه لان كلا منها انما اذا بان

بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا
الا انه اشتمل على تلبيس ربما اشتبه على بعض اهل معاين فلا نزاع في جواز
الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان
اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح
وحجة ابهر لتكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد الاول
وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن
فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الميت فاعد روح العالم
اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة
الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار
الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة
لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يحتج في اثبات
الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت
نفيه جعله مصاحبا للحال وهو حجة عند الشافعي في اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا
ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فيعدم
بالضرورة اي قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم
كما كانوا [illegible] ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا
من التجارات والقروض والديون وبعضهم استبعد دعوى الضرورة في
محل الخلاف وتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله بقاء الشرائع يعني لو لم يكن
الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم
باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه
الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع على اعتبار اي الاستصحاب في كثير من الفروع
مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في

في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير

او انعكس

في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اي دفع الاستحقاق الغير لا في
الاثبات اي غير مثبت لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصالة
براءة ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على
حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت
حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل
الوجود ولان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء
الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء
موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا
فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير
مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم
يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء
بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء
لكونه غير الوجود الاول وخاصا بعده يحتاج الى سبب مبق غير سبب الاول
فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب
فليتامل والجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل بقاء الشرائع بدليل آخر
وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوافق جميع قومه على العمل بها الى زمن
نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ
لشريعته فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد
تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ
وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا
لوجوب التبليغ عليه والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب
بل البقاء في الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك

بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة
للاحكام الى ظهور المناقض لا يكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو
قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا
لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة
اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت
به الاية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الاية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد
ويصح لابلاء العذر لا لحجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع
المجتهد الثالث قبل التامل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم
من سلم في دارنا بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر الرابع
لاثبات حكم مبتدا وهو خطا محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغيير
حقيقة ومنها اي من الحجة الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة حيث
يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند
فقد دليل الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه
اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي
بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سياتي ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب
ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين والترجيح
لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك
بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود
فقال اذا ورد دليلان ارادهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع
المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما
عدم مقتضى الاخر بعينه حتى يكون الايجاب وارادة على ما ورد عليه النفي فان تساويا اي الدليلان قوة
اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع في ذلك والحكم فيه هو التوقف وجعل
الدليلين بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي

قوي احدهما بالذات لا يكون بينهما ... فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
وسنحقق حقيقة ان شاء الله تعالى ومعارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة محل
التعارض الصوري ... اي كون الاخير ناسخا للاول ان علم التاريخ
لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان
ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل
احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا
علمنا المتقدم والمتاخر حملنا عليه والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اي الدفع
للمعارضة والجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد المخلص منها
دفعت وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ومن السنة المتاخرة عن
الكتاب فالايتان تنسيا قطعا بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتاخرة ولا محال
لهذا اذا كان في جانب ايتان او سنتان بان تساقط الايتان بالتعارض ويعمل
بالاية الثالثة لان اعتبار التاخر فيهما لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى
يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا
الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وصير منها اي من السنة
اذا وقع التعارض بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس
او لا ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد
البردعي والا اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس فيما يخالف
القياس اي فيتقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه
الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم على القياس
اصلا كما قال الامام شمس الائمة ... اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما
بالتحري كما سياتي في القياس ... المصير من الكتاب الى السنة ومنها
الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق

مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة
الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة رضي الله عنها انه عليه السلام
صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على
ساير الصلوات **والا** اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر **تقرر الاصول** اي يعمل بالاصل
ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين **كما في سؤر الحمار تعارض**
الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاعتبار الاخبار اما الاخبار فكما روى
انس رضي الله عنه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روي
انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحميرات
وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية
يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها
في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة
الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض
بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه
ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه
كما اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة
الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذا الحمار يربط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار
لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى
يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لا نفي لا نقيم
الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض
نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس
انه طاهر واما امتناع القياس فلانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف
ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا الحاق لعابه بالحمة ولبنه في اصح الروايتين وان روى

عنه انه ع

الفاكهة صح التلويح ... ضعيف ... الاباحة ... ادلة الحرمة لخ

المعترض صاحب التلويح

روى عن محمد انه طاهر ولا يوكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية
لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته لذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب
على الماء وقيل في طهوريته اذ لا تجب بعد استعماله غسل الراس اذا وجد الماء فالعمل
بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الطاهر
بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وابدار
دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه **ومثال التعارض** في
الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرائتين في آية واحدة كقرائتي الجر والنصب في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او
سنتين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض اي دفعه
وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي ياتي بيانه لان التعارض للتناقض الذي
يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الادلة
وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر **اما من قبل الحكم او الحال او الزمان**
اما الاول فاما بان يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه
الى دليل آخر **كقسمة المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على تغاير**
اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا **كما في آيتي اليمين**
في البقرة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة
بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضي المواخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اي مقصودة
له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق
فندفع بان المواخذة التي في المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة
مطلقها فتنصرف اطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب
الكفارة فان اليمين مما هزله جد واللغو الذي قوبل بالمكسوبة اعني الغموس وبالمعقودة
بحسب الايمين واريد به الخالي عن الكسب في آية والعقد في اخرى لا مواخذة فيه لوقوع
الفعل في سياق النفي **واما الثاني** وهو المخلص من قبل الحال **فبان يحمل كل من الدليلين**

قولين او فعلين او مختلفين ع

الحال ع

على حال حل قراءتي التخفيف والتشديد في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض في العشرة وحال الانقطاع في اقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وباقل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض او اختلاف زمان الورود اي ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا فالمتأخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآيتي العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية وقد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظر يرجح على المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا لا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ونحو المثبت يرجح على النافي لما مر من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلنا ان لم يعرف النفي بالدليل والا اي وان عرف به فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر وان احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي يتأمل

عطف على الحاظر

بتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل شرع الشهادة على النفي واما في معارضة القياس القياسين عطف على قوله حتى فلا نسخ ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا تساقط ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اخفى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته العمل بايهما شاء بشهادة قلبه وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يستويان حجة في اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا تبين من اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اي وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد ومقبول او مردود والترجيح

باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الدراية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي
كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار
لروايته على ما ثبت والحكم كترجيح الحظر على الاباحة والامر الخارج كترجيح ما يوافق القياس
على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات وعلم مما سبق
ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله
لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون
القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلايله الظنية فيعتبر ما يذكر
في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق
على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه
معللا في الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته للاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع
العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم
من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما
لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء الاختلاف
في الكل واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة
والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه ثم الغير والاجماع
على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة
والوصف الحقيقي من الاضافي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد
الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطرب والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة
ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس وبحسب الامر الخارج ويجري فيه ما مر
في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح
مجاز وغير ذلك وقد جرت عادة القوم انهم يعطفون الاخير اعني القياس المتبع
من وجوه الترجيح الملحقة بالاثر اي الاستحسان والقياس ان الاستحسان

فرق بينه وبين المجمع عليها فلا تغفل

اي كونه في النفي والاتفاق على ...

الاستحسان اذا قوي اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة لقوة
التاثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب
التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق وكقوة
ثباته اي الوصف على الحكم المشهود به والمراد به فضل التاثير بان يكون الدوام له
من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تاثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع
دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل
فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه
كالقضاء لان تاثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية
النفل عنده وتادى الزكوة عند هبة جميع المال من الفقير وتصدقه وبكثرة
الاصول التي توجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره
كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب
والجبيرة ولا يشهد لتاثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة
الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل
وكثرة الاصول تفيد قوته وكذا لزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم
الا انه مثله بكثرة الرواة لا مثلها نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول قال بعض الائمة
الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تاثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة
الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين الاصل وبالعكس اي عدم الحكم عند عدم
الوصف كقولنا في مسح الرأس ... تكراره اولى لانعكاسه فان كل
ما ليس بمسح يسن تكراره ... قوله ... تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة
متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح
كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقع

في بيانه فقال واذا تعارض سبباه اي سببا الترجيح فالذاتي اي الوصف القايم به
بحسب ذاته او ببعض اجزايه اولى من الحالي اي الوصف القايم بذلك الشيء بحسب
امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال
فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه قال شمس الايمة
اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لاخر وليس
ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله وقيام الحال به اي بالذات وما يقوم
بالغير فلا يحكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي العارض لزم ابطال الاصل
بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجدت النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح
لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت
فذا يشير في تفسير الذاتي والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزايه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء
بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني
بجعل الشارع والا فكان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة تذييل لما ضم
مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا فكملا للمقصود كذلك ضم بحث
الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال ٤
وقد يرجح اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر من قبل الشافعية بوجوه
فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد
وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه لان القياس
لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها اي كثرة
الاشباه كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل اي اوصاف
تصلح ان تجعل عللا وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار
بخلاف كثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه

جاز في النص ما ذكره انما يصح
وحاله الا في مطلق
الذات واطال
اذ قد يعدم حال
النبي على ذلك
لغير حال الاب
وذات الابن
قلت

١٤١

وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله
قولهم ان الاخ شبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه
كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة
من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري
فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان
كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز ومنها اي من الوجوه الفاسدة
عموم الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في
الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة
مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل
بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو
فاسد لان خاص اصل الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه راجح
على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص
فكيف يصح هذا اي جعل العام راجحا على الخاص واقول فيه بحث لان رجحان خاص
النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص
قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود منها ليس
الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد ولان التعدي غير مقصود من التعليل
عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن
زيادة التعدي واقول فيه ايضا بحث لانه وان لم يجوز التعليل بالقاصرة
لكنه يعترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها اي من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء
فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط
وبعده عن الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعني
ان الترجيح بالنوع باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتقدم فيما نقول باعتبار التاثير
الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا

من ذلك ومنها اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد
عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر
وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف
التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود جعل الغير
في جنبها كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اي سر في انا
نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح القضاء على الفساد
بالكثرة في الصوم غير منوي من الليل ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح
بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل لها
فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة
في كل موضع لا يحصل لها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا المجموع
وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر
وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد
وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان
الحكم منوط بكل ولهذا لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا
يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم يبلغ الشهرة اي ما لم يبلغ حد
الشهرة لان الهيئة الاجتماعية ح تحصل ولا يرجح نص بنص آخر والقياس اي لا يرجح كذا
قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو
وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس
حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة
لا الاصل باب الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط
عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو
في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله

بآحاد اي

المقصد الثاني

ظن علم الطب والنحو دون غيرهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسألة والحق
علم النحو وهذا المنقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه لما مر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي
له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل
واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي
عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع
منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل فقده
للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على
مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر
بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله غالبا المقصد الثاني
من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها فرغ من مباحث الادلة فشرع في
مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب
على اربعة اركان كما كان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم
وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد
الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة
انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن الاول
في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب
توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا الطلب والعبث الا اخبارا وخطاب المعدوم على قول
الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف
بخصوصه كخواص النبي عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق
بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى
وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله
قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء
او التخيير اي اقتضاء الفعل او الترك او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام

الوضعية على الثقالة والوضع خطاب الشارع يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له
باعتباره كونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك نحو زيد او الوضع ليتعمم
وقد كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب هو قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف
نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب الذي يكون اما بان يكون
صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة
والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا كالملك
فانه اثر الفعل الذي هو الشراء ونحوه والمتعلق بها كحل المتعة وملك المنفعة وثبوت
الدين في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر
في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب
على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب انما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة
الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود
الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة اذ ليس البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الظلم على حكمة اخروية فان قيل
ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لكنه يلزم بالشروع فيحصل باداها تفريغ الذمة
اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف
فقط والاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح
وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره فكذلك ان المقصود
الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض
المترتبة على العقود والفسوخ كحل الوطي وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في
الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى
صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا

اي قضاء القاضي

موصلا اي المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه
اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال
اليه لا الاوصاف الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام
اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد
لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم
اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف
الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل والثاني
وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول
عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان اتيانه اولى
من تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله مع المنع من الترك قطعي من الادلة فرض
ومع المنع من الترك ظني من الادلة واجب وان كان اتيانه راجحا على تركه بلا منع
من الترك سنة ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول صلى الله
عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين ويسمى
مستحبا ومندوبا ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه
اي ان كان تركه راجحا على اتيانه مع المنع من الاتيان حرام وبلا منع منه مكروه
وان استويا اي طرفا الاتيان والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة
يرد ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين
ونحو ذلك فمباح فان قلت جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في
هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا او نسلم ففي الرجحان ولا الاستواء اشارة
الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من
اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة

فلا يرد ههنا اعتراض التلويح كما ورد على صاحب التنقيح

فتفكر

الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الايقاع والوطئ فعل
المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت عد المباح
من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام
في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة
الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة
فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من
اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك
الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى
لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي
بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في المقسم اولا وبالذات ولا يكفي وجودها
فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك وكذا الحال ههنا فان
جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في
الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة
الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شا الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من معنى ما
الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر مستخفه ايضا لان الاستخفاف
بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه
والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز
بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى يمنع تذكره صحة الفجر
كتذكر العشا وكمقدار الربع في مسح الراس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره
بل يفسق اي يحكم بكونه ضالا فاسقا ان استخف باخبار الآحاد لان رد خبر
الواحد والقياس بدعة فانه لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة

١٤٢

سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية كالجهاد المقصود منه
اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه وحكمه اللزوم على الكل اي كل واحد من المخاطبين
وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا
بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم
مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع
شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط
بفعل البعض قلنا لا نم اللزوم كيف وقد يسقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل
والاختلاف في طرف الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان
لم يحصل المقصود من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع
اللائق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه
اللزوم على من فرض عليه عملا وقطعا حتى لا يبرا ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم
من امور نصا وعملا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا احد الامور مبهما وتحقيقه ان
الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يعدوها معلوم ومن حيث تعدد ما
صدق عليه مبهم ويخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان
واحدا مبهما ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما للمكلف
بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها والواجب
لا يلزم الا عملا اي لا علما فهو كالفرض العملي الا في الفوت اي فوت الجواز بفوته فان
الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن متاولا
وقد استخف باخبار الآحاد وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضا فيقال اعم من
الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي
او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب
يستحق العقاب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى
بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق

الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وفي سلم وجوب الثواب
والعقاب على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى اي مكمل للدين
وتاركها مسيء يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة
والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي
التي قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء والثاني سنة
الزوائد وتاركها لا يستحقه اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيره عليه السلام
في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الاصل اي
وغيره لا بأس ومطلقها اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا مطلق عندنا
اي شامل لسنة النبي عليه السلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة
الرسول صلى الله عليه وسلم وقد تطلق السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة
ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب
بالسنة والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيء تاركه اورد عليه صوم المسافر
والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه
واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن
كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتي
وهو دون سنن الزوائد في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة
النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع فيه قصدا حتى يجب
المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى
ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى
فعلا وهو المنقلب ثم ابطال الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار
لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين وهو

وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة او الصوم
ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا
والحرام يستوجب العقاب اي يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام اما لعينه
ان كان منشأ الحرمة عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره اي
غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص يتعلق في الاول بعينه فاخرج
المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل
على الحال او حذف المضاف وفي الثاني بملاقي حرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن
الشرب وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول
تنزيهي وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة اقرب والفرق بينهما
من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب بالثاني اكثر من الاول
والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون المعاقبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه
السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها
اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب
كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اي المكروه
التحريمي حرام عند محمد رح اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل
قطعي بل بظني فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني الرخصة وهي
ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقة
لكن احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز اي يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر ووجه الضبط
ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت
مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبهة
حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول

فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة
والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح
بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو كاجراء المكره كلمة الكفر
على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام
وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجر ان قتل
باخذ العزيمة اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق
معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب البنية
ومعنى بزهوق الروح فلان يعدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة
في دينه لاقامة حقه وهذا مشروع كالجهاد على عجز الظفر على الاعداء والنكاية
والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة
ولم ينكره الرسول عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء
من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه في التهلكة
من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تقوية جميع الفسقة ظاهرا
فان اسلامهم يدعو الى ان ينكا في قلوبهم وان لم يظهروه واما الثاني فما استبيح مع قيام
سبب للعزيمة وتحرم للرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن
لا بمعنى الاذن تساوي الطرفين لينافي حكمه الاتي فان قيل المحرم قائم في القسمين
جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات
جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل الخلاف ادلة وجوب الايمان فانها
عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم
بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه
الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه حضر ولذا لو ادا كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى

وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة
ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل
الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان
تضعفه العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان اثما لتفويت نفسه
بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار
حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستقيم
للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا
لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما
اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلي الذي هو الحرمة قائم فيه مع
المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه
رخصة من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن
الحقيقة من الاخر فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر هو الثقل الذي
يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا للثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل
النفس في صحة التوبة والاغلال هي ايضا مثل ما كانت في شرائعهم من الاشياء
الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطا وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة
ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب
علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في
حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجازا
لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث فما سقط عنا مع مشروعيته لنا في موضع
اخر المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض اخر فمن حيث انه سقط كان
مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس
بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان
يلاقي الاعيان لنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم

مشروع في ساير الطاعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا
وكالخمر والميتة للمضطر والمكره فان حرمتهما ثابتة ولكنها ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على
النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة
في هذه الحالة لان في الكشاف الحرمة خفا فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي
قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم
المستثنى ضد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو
الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس على مذهبنا كما سبق فالصواب
ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم في
حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل
استثناء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من
من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله الا من اكره فينفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون
مستنبا حاوصلة وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية
الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام
المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد
لما روي ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن
آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو
القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى
بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف
تمليكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد من العباد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير
يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع

انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم
فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين وذوق الاقامة
بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلوة اكمل لان
اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما
سواء ومسح المتخفف فان غسل الرجل الذي عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان
استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان
المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل
الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان
المسح ح يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من
سراية الحدث الى القدم وحكمه اي حكم هذا القسم من الرخصة ان العزيمة لم تبق مشروعة
فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح
ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع قلت العزيمة لم تبق مشروعة
ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل واما الوضعي عطف على قوله في اول
المقصد اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال فانه الخطاب بتعلق شيء
بالحكم التكليفي وحصول صفة له اي لذلك الشيء باعتباره اي اعتبار الحكم التكليفي بالمتعلق
اي الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الاخر وهو الحكم التكليفي فركن والا اي وان
لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اي في الآخر فعلة والا اي وان لم يكن موثرا فيه فان
اوصل المتعلق اليه اي الى الاخر في الجملة فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف
عليه اي على المتعلق وجوده اي وجود الاخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه وجوده
فالا اخل من الدالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن فما يقوم به الشيء اي يدخل
في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على

الكل وهذا اي الركن قسمان الاول اصلي لا تم لا يحتمل السقوط بحال اي لا يتقوم الكل الا به فيعدم الكل عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان وآخر زائد يحتمل السقوط فيعلم ذلك الشيء
باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل
في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يخرج
من الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم الشيء فيعني الركن
الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان
من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجي فيسمى زائدا
بهذا الاعتبار وهذا اي اعتبار الزيادة اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان فان كيفيته
معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر
الاكراه او بحسب الكمية كالاعمال في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل
واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه
انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة
في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم والعلة وهي لغة المغير كالمرض فالاعمال
سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها
منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان
وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فيحصل سبعة ولذا قال العلة اسما ومعنى وحكما
وهي العلة الحقيقية بان توضع اي العلة له اي للحكم هذا تفسير العلة اسما ويضاف الحكم اليها
الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي الحكم هذا تفسير العلة معنى ويتصل الحكم بها اي
عن العلة هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما وكذا
النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص وعلة اسما ومعنى للوضع والتاثير
لا حكما لتراخي المعلول اعني ان لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون
التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان

لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على
وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية فان يستند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة
فيسمى باسم الحبس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة
العلة وان اقتصر يسمى علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة
وقد فسر الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون
التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه
علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا حكما قبل البيع وحكم
به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند اليه
الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تاخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك لخلاف في العلل المستنبطة
لا الموضوعة شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما كما سبق في مباحث
مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه اذ لو دخل على السبب لا يستلزمه ودليل انه علة لا سبب
ان المانع اذا زال وجب الحكم من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه موجود الا ان الاعتاق
ههنا لا ينفذ باسقاط لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني زائد لان التراخي اما
حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او العقد على وقت الاضافة
التحقيقية او التقديرية فان يستند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الحبس
اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر
سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد فسر
الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون
التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف
فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا حكما قبل البيع
ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع
مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند اليه

الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو ما نع الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوصفية
شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة
ان الخيار دخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل الحكم على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع
اذا زال وجب الحكم من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا
لا ينفذ باسقاط العدم لكنه في التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا
ويستند الحكم الا الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق
حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والمحاباة ومؤثر فيه شرعا
ومتراخيا الى اتصال الموت به حتى يملك الموهوب له وينفذ تصرفه لو لا الموت ولما كان علة للتراخي الى الاتصال
المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي
المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في الرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة
العلة لم يوثر بالشبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام رح فانها موجبة لايجاب الشهادة
زنا المحصنين الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها
من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء
القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعبد ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان على الشهود عند
رجوع الفريقين قلنا عند رجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعنى والثالث وهو ان يتغير
الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كايجاب المضاف
الى وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما وللوضع والتاثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية
ومفتقر وللاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي
وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخرين لم يجوز محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبهه
بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن
اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة السبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي
اذا ثبت حكمها ثبت مستندا ولم يتخلل بينهما زمان لا يكون مشابهة للسبب والاجارة كذلك اي
المضافة في المساواة لاحكام التراخي حكما الا وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة

لاضافة الحكم وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما افتقر الوجوب على حصول الوصف
وانه مؤثر كالعلة وحصل اليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة
حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول
ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب
شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب الرابع وهو ان يكون التراخي زمانيا
وهو المسمى علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان
المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كالحكم المفضي الى المفضي
ولا شك ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب
او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان الموثر في الموثر مؤثر لا حكما كما ظن والا لكانت
علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية واما علة
لا اسما ... اى العلة ... فان المجموع علة
... اى معنى لتاثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في
الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين
وهو النكاح فبا على ما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما
لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما
ونفسه من الاخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق
شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تاخر الملك فكشرى الثابت
قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا يبقى
الحكم عنه واما تاخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب
ورثاه او اشترياه فالمدعي معتق وغارم نصيب الاخر بخلاف اخر الشاهدين
فان العمل بالقضاء وهو مجموع الشهادتين بلا اعتبار الترتيب علة اسما وحكما
لا معنى ... الداعي ... المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض
المشق لرخصتها والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث وداعي الوطي للحرمة

بسبب ملك القرابة

بسبب القرابة

المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاط اطنايف
لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعلى الفاصل للحدث
الا عند محمد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي
لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطى وخروج المني والحدث
والدليل اى سبب العلم القائم مقام المدلول كما ظهر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى
وابغضتني فانت كذا كوقوع الطلاق باخبارها بها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة التخيير
فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان
المؤثر هو المحبة والبغض والداعي اليهما اى السبب المفضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول لهذا مور ثلثة الاول دفع ضرورة لتعذر
الوقوف على حقيقة العلم كما فى التقسيم والنكاح والالتقاء واظهر كما فى التلبث
دفع حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما فى السفر والمرض
والمباشرة او الاحتياط كما فى دواعي الوطى فى الحرمات واما علة اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ان فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار
ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر
فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما
واما علة معنى فقط ويسمى وصفا له شبهة العلة كما هو كجزء من تركب منها الاول
كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل
من الجزءين علة معنى لان له مدخلا فى التاثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة
اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزءين الغير المترتبين
كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا
النسيئة لانه شبهة الفضل كما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير
وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحقيقتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف
ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام

العبادات و ...

السرخسي

اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام
سبب محض لان احد الجزءين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء
الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض
غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة فى
اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر
لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تاثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى
فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا
لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كالشرط الذى فى حكم العلة كما سيجيء امثلته فان
الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب وهو فى اللغة الطريق نحو
فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك
فى الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله ما يكون طريقا الى الحكم
اى بلا وضع له وتاثير فيه وهذا يتناول ما ليس يتعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت
وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشراء بملك المتعة فانه بالنسبة
اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة وخرج ما يدرك تاثيره فيما هو
الغرض من وضعه كالشراء لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله وقد يطلق
اى السبب على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعي وهذا اعم لتناوله لكل
ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالمعنى
الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات وهو اى السبب اربعة لان افضاءه
اما فى الحال او فى المآل والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما اولا والثاني سبب حقيقي والاول
ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى
حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له فسبب له
شبهة العلة فتبين الاقسام الاربعة بقوله الاول سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا

انضياف وجوب الحكم ووجوده اليه اي وجوب الحكم ووجوده وصفا متعلق بالانضياف
ولا تعقل التاثير في الحكم كما يعقل في سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم
عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وصفا العلة لوجوب الحكم بها وضعا
وبقوله او وجود اليه وصفا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل
انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله ولا تعقل التاثير الاقسام
الباقية من السبب لتعقل حقيقة التاثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي
في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع
له والا كان علة العلة كالسبب حقيقة واما الثاني فلانضياف اليها لكنه امتاز عن الاول
لقصور معنى العلة في هذا فان رفع المانع يبدا في وجوب العلة ظاهر كحفر البئر كلا
قطع الحبل وشق الزق وفي الفعل المفضي بتوسط علم الوضع من تلك كما صنع
الكبير ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك
الشرط فيه التعدي دون الاول واما الشبهة ففي المجازي لان شبهة العلية الثابتة
تقتضي شبهة التاثير بلا مرية وستأتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى وحكمه اي
حكم السبب الحقيقي ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك في
الغنيمة الدال على حصن حربي بوصف طريقه الا اذا ذهب معهم فيصير صاحب علة



وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الوصول فعل مختار لم يضف اليها
وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية في حقه لالتزامه اياه فالدلالة
مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال
لم يضمن بها حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد والاصطياد كما اخذه فارسله او رماه
فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة
ومتاع المسجد والاموال المحترمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان
على الساعي استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع

الى صبي سكينا فقتل الصبي بها نفسه لان فعل الدافع فقتل به نفسه لان قتله نفسه صادر باختياره
غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه
تعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن من قال له اي للصبي اصعد الشجرة انفض
ثمرها لنأكل انت او لنأكل نحن ففعل فعطب لان صعوده باختياره
لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك
لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا الذعه وجرح انسان
حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة فيتعذر الترجيح واما اذا قال لآكل فيضمن
عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب في حكم العلة وهو ما نضاف
اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اي من غير ان يكون ذلك
السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل
اليه لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف كسوق الدابة
وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرر
لكن السوق والقود يوصفان للتلف فيضاف ما تلف اليهما في بدل المحل لانه حكم
التسبيب لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل
القنديل ونحوها كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق ووضع
الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى
اكلته والشهادة بالقود فلاضافة التلف اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له
لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث
واما سبب له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على حكم الشرط
لكونه ايجادا للشرط العلة او شبيه الحكم به حال كونه غير موضوع لتخلل الموضوع
ذلك المتخلل المحكم وسيأتي توضيحه في مثاله وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا
بل بالتعدي لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك

مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة الزاني كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب
للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشي والسببية
فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان
الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان
الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب الدية لان ذلك بدل المتلف
لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي
حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي
لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع المتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة
ضرتها الصغيرة بالتعمد رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة
حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان
تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد
النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع
له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام
الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار
رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلة ام سببا
وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الحفر غير واضح فانه وان
امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث يتخلل في الحفر سبب فاختياري مباح
هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف
اليه ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا
قتل مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبيب هنا في معنى ضعيف
اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا لالزام المهر لما
عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود
وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان

ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق
للحكم يفضي اليه لا في الحال بل في المآل وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير
كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من
التجوز بالزيادة المكملة عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة صفة الكل
فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء يكون سببا مجازيا للجزاء
ونحو اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي للكفارة لا حقيقي اما التعليقات فلعدم
الافضاء فيها الى الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات
اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن
وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير
الحنث فحينئذ يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع
عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون علة فكان تجوزا من تسمية
الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة
كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط
فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله اي لهذا السبب المجازي شبهة
الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر فذلك
بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الشيء
بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل
فوات ذلك الثابت فكذا السببية كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا
بالقيمة عند فواته فلها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن
والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني
ان وجوب البر ظرف للزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا
من وجه دون وجه فاذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان
لها عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء

معتبرة بحقيقته فلا تستغني عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته
كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في
المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل يبطل اليمين فتنجيز الثلاث
يبطل التعليق اي تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر هذا القسم من السبب
مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره
فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اي فلا يبطل تنجيز الثلاث التعليق لعدم
استدعائه شيئا منهما فصح تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها
بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط
الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود
بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك
لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه
فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلاث فكذا بزوال
الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من
قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء
الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في ان لا اشتراط
عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك
النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت
فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما
الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك
النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي انما زوال
الحل لا الملك وقال الشافعي رحمه الله تعالى هذا القسم من السبب سبب بمعنى
العلة لانه الموجب في الحال لا مني لتاخر الحكم اليه فاستدعى المحل فلم يجوز

يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق
او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة
ويجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا
وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا
ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على
الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر
وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة
مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق او وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجود حقيقته
من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق
من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول
الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه
بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق
واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل
كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر
مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة
قدر هذا الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه
لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة
بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع
الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا ان نضيف ذلك الى

ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها
علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع
للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا
ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر فللايمان اي فالسبب للتصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل
هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك
ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا
على العباد وقطعا لحجج اهل العناد ولئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى
سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود
الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل
على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب
الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقايص فيصح الايمان من الصبي
المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار
الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو لذلك بدليل ان
الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك
في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا وان لم يخاطب الصبي
اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض
الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام
والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكوة
النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف
الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى

غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى
يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر
الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان
النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل
فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد للمال
الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر
الشرط والسبب للصوم شهود الشهر اي كل يوم سبب لصومه وقيل الشهود
اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر
راس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته ويلي عليه اي ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله
عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاع فيهما داخلة اما
على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كما في الدية
من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي
والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يحل له فلا يجب عليه اذ لا اغناء على
الطرفين واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب ومثله صلح فرقة
فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب لانه
ألحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل اطلقه الوجوب على العبد على اعتبار
عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي
وهكذا نقول في الصبي والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار
الراس اذ المؤنة انما تجب عن الرؤوس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه
يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت
فعرفنا ان الراس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط والحكم

لا يضاف الى الشرط مجازا والسبب لحج البيت يعني الكعبة شرفها الله تعالى
بدليل الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا
تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت
شرط الجواز اي جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج
الارض النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو
الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو
التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من
حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول اي العشر مؤنة فيها
معنى العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة يعني
ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء
العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها
ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم
ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل
النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا
على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى
العبادة لانه تصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير
بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفي
بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر
والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنيا من راس الخطيئات
وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب بما هو بمنزلة الجزية

كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا
فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان
الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف
العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون
الحاصل النامي كما في الزكوة ولذا اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة
لم يجتمعا اي العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب
العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب
الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض والسبب للطهارة ارادة
الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم
القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض
في الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون
شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت
جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث
سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها
والسبب للحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر
داير بين الحظر والاباحة يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها
من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دايرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان
من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطا وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من
الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا والسبب لشرعية
المعاملات البقاء المقدر يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان

فقدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام
المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها
بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء
واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج
للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك
يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في
باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل
احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا
السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات الشرعية التصرفات
المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد
كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات
الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب
والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق
فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء
الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار
التمدن وهي العقوبات واما الشرط فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة
والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشيء ما يتوقف
عليه ثبوته وحصوله او وجوبه فح لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الوجوب
ثم ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه بلا تاثير في ذلك الشيء صرح به العلة ولا افضاء اليه
صرح به السبب وهو اي الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه جهة الاضافة
اي اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافضاء اي افضاؤه الى الحكم كما في السبب فيخرج به
السبب بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد علته
اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه

عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح
او الا عند تعذره مثل الطهارة للصلاة و الثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه
بتصرف فانه كالبكلمة اي كلمة الشرط وليس للشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق
او دلالتها اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة التي
اتزوجها كذا لا نفي معنى ان تزوجت امراة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على
الوصف تعليق له به كالشرط ويسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة
يختص بغير المعين لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة
فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح
لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق
الزق اذا كان فيه مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع
وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها
بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافة الى الاختيار والمشي سبب اقرب من
الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب
واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه فان
ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما في الشفعة فاسباب ملحقة
بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان علم الحجر
ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب اخر بخلاف عدم البئر
فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيره واما شرط له حكم السبب وهو سابق
احتراز عن الشرط التعليقي اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار صرح به تحرزا عن
سيلان المائع اذ لا اختيار فيه غير منسوب اليه صرح به ما اذا فتح باب القفص على
وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولذا يضمن
كحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض
متاخر عن صورة العلة والسبب متقدم عليهما لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما

لا محالة فحل التبديل عما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى
السبب في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به
بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان
امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام ومن فتح باب قفص او باب
اصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب السابق
كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في
التعليق لا مطلقا كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والنقل في التصرفات
فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب الا انه شرط فلانه رفع المانع واما
انه في حكم السبب فلوجود معنى الاقتضاء فيه بلا تخلل التاثير واما شرط اسما اي صورة
للتوقف عليه في الجملة لا حكما اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول
شرطين علق بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول
الشرطين بحسب الوجود شرط اسما للتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم
عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين
او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في
غير الملك انحلت اليمين ولا يبقى اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا شرط
الا عند الشرط الكل لانه حال تنزل الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة
وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها اي العلة
مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف فيه نوع
خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فيشترط الحكم اذا كان مظهرا
لتحقق نفس العلة مع الخفاء في ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة
اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة او صفتها الموقوف عليه والموقوف

والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط لتحقق العلة لا الحكم
مع انه مظهر مثاله ما كان مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذي هو علة
للنسب عندهما حتى اثبتاه اي النسب بشهادة القابلة بها اي بالولادة مطلقا اي
سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل ولا فانها فالمعتدة
اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت
بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان
موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا
ولا وجودا فيقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة
رحه الولادة شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة
العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة
كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة
في حقنا فلا تثبت اي الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهي رجلان او رجل
وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت
الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه وقد وجد
دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة ومثال ما كان مظهرا للصفة العلة
كالاحصان المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة الرجم وهي كونه من مسلمين متوقفين
للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى
الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفجيعة بعد كمال اهليتها والاحصان ملزوم فيستدل
على ثبوتها الا انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف
على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان
الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اي الاحصان اذا رجعوا مطلقا
اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف
الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا واما العلامة وهي

لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فالمعرف فما يعرف الحكم به بلا تعلق
وجوب ووجود به وهي اما محض اي خالص عن شيء الاقسام الباقية دال
على وجود امر حقيقي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ورمضان في قوله
انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة
واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق واما
علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع
هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات الركن الثاني من المقصد الثاني
في بيان الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو
الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اي المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب المحرم
ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلثة وكان محل النزاع
واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن
بمعنى استحقاق المدح في الدنيا والثواب في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد
واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح
والذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو الشرع اي الشارع عند الاشاعرة
والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما زعمه المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب
من الشارع كما هو رأينا بل هو آلة فهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفي التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب
قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم
ان المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخروي
المعتبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب
الدنيوي بطريق الاستقبال ولو سلم ارادة التعذيب
الاخروي فنفيه لا ينافي استحقاقه المعتبر

استحقاق التعذيب المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه العقاب
لا ما يعاقب تاركه لجواز العفو كما هو الحق وايضا لو لا اي لو لم يكن الحاكم بهما
هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين لكل من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا
اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه
واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار
وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما في صورة الكذب
انقاذا والصدق اهلاكا فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن
انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن
اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب
تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا
الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا
الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا اما القتل
والضرب فامرهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي وهو ان لا شيء
منهما بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون
بالايجاب الكلي والحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا
فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم
يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضي المأمورية
والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى بوجوب
الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل
فالشرع مثبت في البعض الذي يخفى فيه الاقتضاء للمعتزلة في اثبات مطلوبهم
طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما
بقوله ان حسن الاحسان وقبح العدوان ... ضروري ... حتى الذين لا
يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ

والاشكال انما هو بالسلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي

فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم
وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان
كذلك قلنا لا بل المتنازع فيه اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها وتعلق
المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم
بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم
بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا
فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب
والى الآخر بقوله ولان من كان له غرض من الاغراض واستوى في تحصيل غرضه
الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك
وتخليصه ومن قدر على الاهلاك يختار الاول الصدق ويختار الانقاذ
وما هو اي اختيار ربما ذلك الا لحسنهما اي الصدق والانقاذ عقلا قلنا لا نم
انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اي اختيار الصدق اصلح اي انسب
لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ال
الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من
كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير
فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض ولكون الثاني وهو اختيار الانقاذ
بحكم الرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه
فيجد استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه اي استحسانه من نفسه في حق
غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع
على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لما ذكر
واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله ولولاه اي لولا كون العقل حاكما

حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين لكان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام
الرسل فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي
كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت
الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري
لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعني بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين
احدهما جدلي والآخر حلي اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك الالزام
وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق
عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب وما لم يجب لم
انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا
وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للواجب المطلق
مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى
التفات واصغا الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا
يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى الحل بقوله وان الوجوب على المكلف
في نفس الامر لا يتوقف على العلم به اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف
على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر
هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت
لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بها لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان
اراد في الوجوب ~~وان اراد في الوجوب~~ التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح
قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا
يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق
بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط
فهذا قياس صحيحة مادته فاسدة صورته واقول هذا الجواب الذي سموه حلا

لا يدفع لزوم الافحام على رأي الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا
انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما علي ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا
يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بحجة ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف
على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت
الشرع عندي مردود لان للنبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت
الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت ان دعواي ان
كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فتكذيبها خسران
حسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من
التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا
ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل
المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا
فكيف الافحام واشار الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله ولولاه
لولاه اي لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول في
الله تعالى وهو ان لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه
علوا كبيرا او جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال النبوة
والشرايع والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد ولا يقبح شيء من الكذب
واظهار المعجزة على يده بعده اي بعد السمع ايضا للدور فان حجية السمع موقوفة
على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد وهو ان لا يقبح الكفر من المكلف قبل ورود
العلم بحاله اي حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا [illegible] وان قبح بعده
لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة [illegible] الامتناع
العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان جوزنا [illegible] فانهما من الممكنات وقدرته
شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا [illegible] امتناعهما عقلا [illegible] اي امتناعهما
عقلا للقبح عقلا لجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر كاستلزامهما لالتباس النبي

يعني ان العقل يدركه لا انه يحكم

بالمتنبي وكانتفاء اللازم الدليل الذي هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل
دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء
الملزوم واجيب عن الثاني من قبلهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع فيه التحريم الشرعي
قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يضر لانه خارج عن البحث ونحن
معاشر الحنفية نقول بشيء منها اي من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها
لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال
وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا
الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم في الكل اي فيما
ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اي الشارع لا العقل لوجهين
اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور في بدن الانسان مثل
الشمس في ملكوت الارض يهتدي به الطريق الذي مبداؤه من حيث ينتهي اليه
اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الالة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما
على الاطلاق قال ابن سينا العقل انما اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف
في امر الربوبية والعجب ان رسل من قصاراهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد
بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب
عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك
واشار الى الثاني بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى فان الذي هو مناط التكليف
غير موجود في اول الفطرة وهو النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل
حدث مغلوبا الا لمن شاء الله من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم
فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا
بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فان العلل
ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر حكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز نسبة الاحكام اليها
واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون

العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف
عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله
تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع في البعض الذي
يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في اول
اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق
فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان
بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق
ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم
توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل
واذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو
كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة
عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر
ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقلية فللتبعية وكذا
تصديق النبي عليه السلام في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان
بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور
او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع
لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة
المعجزة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب
كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضداده عقلا ايضا فثبت الحسن والقبح العقليان
لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهذا اي
اذا ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل غير معتبر كل الاعتبار في موجب.

في موجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا
من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور
يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين
قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف
لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه اكثر مشايخنا لان الايجاب
عليه يخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم تبلغه
الدعوة سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم
يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذب بان فات الوجوب لما سقط عن الصبي سقط عن هذا
لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم
يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في وجوب الاستدلال
قبل ادراك زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة
الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل
قاطع بل في علم الله تعالى ان يحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت
الاشخاص وان روي عن النبي صلى الله عليه وسلم العمر الذي اعذر الله فيه
الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل
ثماني عشرة وسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا
لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا تبين مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان
والكفر لم تصف اي لم تعبر عن ايمان وعن كفر تحت زوج مسلم بين ابوين
مسلمين فانها لم ترتد لم تبن من زوجها واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة
وبانت من زوجها وكذا لو غفلت هي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير
وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام ولا يهدر كل الاهدار عطف
على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن
حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل وكونه

سقوط

اذا اعتقد ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما اولا و تردد من اجتمع وصفت الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات و هذا الذي ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح لضد ادبها هو المحمل لقول الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس الدالة نطقا على وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر في الشرائع اي المشروعات الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل الشارع واقول لعل الاصل الذي تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة لكني ما لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنقدك بل اولا ثم نبين وجه استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الآفاق والانفس والتذكر

نقله في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله تعالى

والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول لكل عمر يمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص الاشياء زمنه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية نافية ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيه منه ووجه الثالثة ظاهر فان عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه البيان الشافي واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد ما اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكر لان الافادة خير من الاعادة والتاسيس اولى من التاكيد الركن الثالث من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات والارض وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها والنوع الثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات وغيره من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اي حق الله تعالى وحق العبد والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث

ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب كالقصاص
فان فيه حق الله لانه يسقط بالشبهات كالحدود والخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل
الجماعة بالواحد واجزاءت الافعال تجب حقا لله ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه
بطريق المماثلة وهو فيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه
اشار بقوله ونكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح
الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد
على التساوي باعتبار الشارع وحقوق الله انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع
الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات لابتنائها على الايمان
واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وفيهما
اي في الايمان والفروع اصول وفروع وزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا
وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون كون
الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل وملحق
به وزوائد ولا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون فالايمان
اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر
صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان
في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي
وانما الاختصاص في المؤمن به ومعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم
كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان
بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا
انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والحقه الاقرار باللسان لكونه
ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو

هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره
كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من
الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء
الاحكام في الدنيا حتى لو صدق في القلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل
القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار وزوائده الاعمال
لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على
انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه والفروع اصلها الصلوة
لانها عماد الدين وتاليه الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة
لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة
التي عظمها الله كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا
صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي نعمة
الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان
نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه
وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة
النفس المائلة الى الشهوات وهو صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر
فكانت النفس اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذي زيارة البيت المعظم بافعال
واوقات وامكنة مخصوصات وهي عبادة بهجرة الاوطان والخلان فكان دون
الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
وانقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم
الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها السنن
والادب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها
فلم تكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر

فان جهة العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة
للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات
العبادة ولما فيه من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية و
المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا
لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع
الثالث منهما مؤنة فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر
لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف رحمه
وينقلب خراجا عند ابي حنيفة رح والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق
تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة
لم يبطل بالشك والخامس حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة
كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو
محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ويجب بطريق
الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه
كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة الشيء
من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر
وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل
المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات
لانها ستارات للذنوب فلم يجب الكفارة على المسبب كحافر
البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله
بغيره ويحدث منه التلف لا التسبيب وهو ان يتصل
اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي لان فعله من
حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب
من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان الكفارة

العبادة لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون
الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت
جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق
العقوبة وكذا لو كانت متساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء
وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فما سوى
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي
وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن
ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة
بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا
والسادس حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان اصلها حق الله تعالى اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين
امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم
الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس
المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها
معنى آخر كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان
او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء
المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت
لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف
فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب حقه على حق العبد كما سبق والثامن
عقوبة قاصرة ويسمى اجزية كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول
ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي

القراءة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه المأثم في الآخرة ولا انتقاض [illegible]
بل اتسع بثبوت ملكه له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء [illegible]
الفعل نفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعلهما لا يوصف بالحظر
والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في الفعل بالتسبب
بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل
فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه
خطأ قلنا الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى
رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم
ثم انها اي الحقوق الله تعالى قد تكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار المجرد خلفا اي قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا
لان المطلع على السرائر هو الله علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير
خلفا عن ادائه اي الصغير ثم صار تبعية الدار والغانمين خلفا عنه اي عن الاداء
اي الابوين مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا
فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو
مات يصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم خلف عنها
كلمة اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء والقدرة وهو
قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند
ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتادية الفرائض
بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد يمنع انه
ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف
والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول
في الصلوة بواسطة رفع الحدث بالطهارة حصلت مع لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان

اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا للشافعي رح فانه
يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض
عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة لم يجوز تقديمه على الوقت والادا
فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض
واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اي بعد ما اتفق اصحابنا
على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة رح وابو يوسف
رح الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل
الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر
النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية
في الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل
وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة
في الحكم وترتب الاثار الا يرى ان اسقطنا التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب
زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضئين اذا لم يجد المتوضئون ماء لان
شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل
على الماسح مع ان الخلف بدل عن الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده
فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه
كما اذا اعتقد ان الامام مخطئ في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله فانهما
قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا
ثم بالتيمم عند العجز ولا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وكونه مع
محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي
بالمتيمم عند زفر رح وان وجد المتوضي ماء وشرطها اي الخلفية امكان الاصل لينعقد
السبب للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف

مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما
اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس
السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة
بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب
الكفارة لعدم امكان البر الركن الرابع من المقصد الثاني في المحكوم عليه
وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح
والبدن التكليف موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل
بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم
القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح
والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات
المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها
مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها
في البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تعرفها في الضروريات
ونظيرها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية
عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد
الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات
سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي
لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او
العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة
الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كان النظريات حاضرة

حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا
مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط
التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل حيث
يتجاوز ادراك المحسوسات [illegible] اي العقل بالملكة متفاوت في افراد الانسان
حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان
باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد
الحقيقي انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل
وهذا معنى صفائها ولطافتها فتكون بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس
وهذا معنى كدورتها وكثافتها فتكون بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت
اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازداد
في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل
من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان ازدياد الافاضة بازدياد المناسبة
ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة
التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه
اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول
شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب اللاحقة المدركة
بالاحساسات [illegible] وتكامل القوى الجسمانية من
والمحركة التي هي مراكب للقوة [illegible] بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء
وتصل الى المقاصد [illegible] مسخرة مطيعة للقوة
العقلية باذن الله تعالى كذا قيل [illegible] ما ذكره وان كان ماخوذا من
كلام المتفلسفين لكنه ليس [illegible] المتكلمين وهو اي العقل وحده
[illegible] عند المعتزلة
اي لان يكون محكوما عليه ولا [illegible] خطاب الشارع
كما سبق تحقيقه [illegible] سابق وهو رأس الجبل مكلف

اهل السنة من

بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا يعذب بان في الآخرة و مكلفان باتيان
تفصيلا فيما يدرك جهته قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة
فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه
والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما الافعال التي لا
تدرك قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا نحكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل
الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه
لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد واجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون
الغايب والقياس حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل
بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره والنظر في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه
بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما الحكم فيه بمعنى الملائمة و موافقة الغرض والمصلحة
وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم وهو وجه الاباحة اذ ما لا منع فيه مباح الا
ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه
هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير بعدم
بعدم الحكم لا توقف الا ان [illegible] الحكم ويفسر تارة بعدم العلم
ان هناك حظرا او اباحة [illegible] من التفسير الاول اشتمل على نوع تكلف
في معنى التوقف كما [illegible] العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها
بل لعدم الدليل على احد [illegible] مكلفين بعينه والحكم على العبد قبل ورود الشرع
عند الاشعري فيعذر [illegible] صبي ومن في الشاهق [illegible] ايمان الاول
وهو الصبي العاقل ولا [illegible] وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم
الاعتداد بالعقل فيه [illegible] اي الكل لان اباحة وهو بسبب الكفر منتفية فيكون

فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين قولي الاشاعرة والمعتزلة
كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة
[illegible] يعني بعد ما عرفت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانما لا يثبت الا
بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور
الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب فبقيام
الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير الانسان اهلا
له وعليه توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان
محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت
له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت
لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى
وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين ساير الحيوان
بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة
فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته
ان يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها
عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وساير القوى والمشاعر
لا كالملك العاري عن الشهوة والاكثر الحيوانات العارية عن العقل وانما
اختص بقبول الامانة الموجودة [illegible] الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا
للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل على هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت
في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك
الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعل بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة
على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب بالعهد والمروة ان تكون كذا وكذا وله اي للانسان قبل [illegible]

[illegible] يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها
ويتقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة
[illegible] اي للوجوب الحقوق [illegible] كالارث والوصية والنسب لوجوبها
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن له [illegible] اي الولادة ذمة
[illegible] اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيعتبر اهلا
لها حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ [illegible] لم يكن للاداء لضعف
بنيته و[illegible] الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان [illegible] من الوجوب
[illegible] اي كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا
فلا يجب [illegible] كضمان ما اتلفه بالاتلاف عليه فان
العذر لا ينافي عصمة المحل يجب عليه ايضا منها [illegible] نحو الثمن والاجرة فان
المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة يجب عليه ايضا
[illegible] نظير صلة تشبه المؤن نفقة [illegible] نظير صلة تشبه الاعواض
فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه
بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض [illegible]
انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة [illegible]
محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على [illegible] المعتبر في الاعواض
فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد الالزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض
تصير دينا بالالزام [illegible] لانها وان كانت صلة
الا انها تشبه جزاء التقصير [illegible] الفاعل اي عن فعله والصبي لا يوصف بذلك
ولهذا لا تجب على النساء [illegible] عطف على القدم اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص [illegible] كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة
بالعقوبة وجزاء الفعل تجب على الصبي [illegible] اي الله تعالى
[illegible] فانها في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها

اي على الصبي ح

فانها لا تجب على الصبي ح

فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي
من اهل وجوبه [illegible] لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه كالعبادات الخالصة
المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب
عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود
في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا
للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود فانها لا تجب عليه
كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة
بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند
محمد وزفر رحمهما الله تعالى لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند
ابي يوسف رحمهما الله تعالى تلزم لكفاية بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون
بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثاني اي اهلية الاداء
فقاصرة تبتني عليها صحة الاداء وكاملة تبتني عليها وجوب الاداء وكل
من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كذلك اي
القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثم تلك القدرة بعقل كذلك اي القدرة
القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه
[illegible] اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم
الخطاب وهي بالعقل وقدرة [illegible] وهي بالبدن والانسان في اول
احواله عديم القدرتين لكن فيه [illegible] فيه كل واحدة منهما
شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى [illegible] منهما درجة الكمال
فقبل البلوغ الى درجة كانت كل و[illegible] كالصبي المميز قبل
البلوغ وقد يكون ناقصة بعد البلوغ كما في [illegible] فانه قاصر العقل كالصبي
وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير
لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء

[illegible] الكافي ح

قدرة

قبل الكمال صار جانبا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى
البدن والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب
شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة
بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل بهم ووقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على
وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع
البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار
توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار
واما الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة فانواع لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق
العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما
والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها
فقال فحق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان
قبيحا لا يحتمله اى غير القبح كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم يصح من
الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه نفعا
محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو
موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه
واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه [illegible] نفس الاداء الصبا
يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا [illegible] ان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه
وبين زوجته المشركة [illegible] انها مضاف الى اسلام الصبي بل الى
كفر المورث و[illegible] ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا
لا من احكامه الاصلية [illegible] لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين
وصحة البنى انما تتوقف من [illegible] الاصل الذي وضع هو له لا ما يلزمه من حيث
انه من ثمراته وهذا [illegible] ان الاب لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله
يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا عوض

بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر
لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى
وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف
في حق رب الارباب فيعتبر ردته اى الصبي في حق احكام الدارين
اما في احكام الاخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لم يرد به الشرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه
المسلم لانه في حق الزوجة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل الشرعية
بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد
بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل وحق
العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اى من الصبي وان لم
يأذن الولي وكذا العبد فان اجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا
لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم
ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه بلا ضمان على المستأجر ان تلف
الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث تضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لا
ستعماله غصبا بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل اى الصبي
المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة
ونحو تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار
والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى بلا عهدة
ان لم يأذن الولي اى لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق
العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه
الصبي الا ان يأذن الولي فحينئذ في قصور رايه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة وان كان

ضرا عطف على ان نفعا اى حق العبد كان ضرا محضا كالطلاق والهبة والقرض
ونحو ذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشر
وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم تجز ايضا لان الولاية نظرية ولا نظر فى الضرر
المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجة
وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحق العباد لا بد الا الاقراض للقاضى فان
الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع ولا
يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامونا
التلف باعتبار الملاة وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون
القاضى اقدر على استيفاء وفى رواية يجوز للاب ايضا وان دار بينهما اى النفع والضرر
كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث
احتمال الخسران ضرر ما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا ينعقد
الضرر بحال وليس كذلك لانه يصح برأى الولى لان القبلى اهل الحكم ما دار بينهما اذا باشره الولى
بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك الغير اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا اجر
عينا له ثم هذا اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما تردد بينهما كالبالغ عند ابى حنيفة
بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى حتى صح اى تصرفه بغبن فاحش
من الاجانب ولا يملكه الولى وصح من الولى فى رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ وذوا فرى لان الصبى
فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون
وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كان الولى يبيعه بنفسه مال الصبى
بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب
خلافا لهما فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب
ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليها فيزيلها او احدهما او يوجب تغييرا
فى بعض احكامها وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتبة وكاهل
من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض

البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح
فى الصغر الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية ان لم يكن للعبد
فيها اختيار واكتساب والثانى مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او
ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت اما النوع الاول فاحدها
الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة
للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه
فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما
لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح
من غير ما يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا
يكون حجرا لانه ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه
نظرا للصبى او المولى واما ان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا
وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم
يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى الا تبعا لابويه ووليه
واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون
كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح
والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما فى الصغير الا ان الاستحسان
لان للصغير حدا معلوما بخلاف الجنون فيه التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد
لقدرة المجنون على الوطء ويصير المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه
مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى
قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى
دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن
قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون

الاجانب

عبارة عن فى

والقياس ان يسقط الجنون العبادات بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها
يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون
الا امتداد استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان بلغ
مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان
طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء
للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رحمه الله تعالى ليس بمسقط بناء للاسقاط
على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وحده اي الامتداد
في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد
عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوات
ثم اشترطا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر
الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات
ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا
على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل
الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا
وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم
يزد بحسب الواجبات والامتداد في الصوم استيعاب الشهر حتى لو افاق بعض
ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة
فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير
التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بعد احد عشر شهرا
فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء
تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان
تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة

عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى ٢

الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى
ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض
اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان
كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر
وقته وتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قالا
في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول اي باستغراق الحول عند محمد
رحمه الله تعالى وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله تعالى وهو الاصح
لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي يوسف ان اكثر الحول مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ويؤاخذ
المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل
حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال
فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها
الولي ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فيما بين
الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو اعني
بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل
ان يخلق وانه الفعل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل عجز محض وبعده يصير ضربا
من اهلية الاداء مع عذر الصبي فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ
بناء على ذلك القدر من الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه
على ما مر فاذا اداه اي الايمان كان فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ
بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا فلا يحرم الميراث بالقتل
اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتله مورثه لانه موجب القتل
يحتمل السقوط بالعفو وبالاعذار وقد سقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان

وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها ٢

يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في
فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعهدة عليه بل لنا فانهما الارث
اما الكفر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن
زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك ويولى عليه
اي يلي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان العجز ينافي الولاية ٧
ومنها العته وهو اختلال العقل اتفاقا لا ابتداء بحيث يختلط كلامه فيشبه
مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو
بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها عن المعتوه
فان في وضع الخطاب بالعبادات خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب
عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على
العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه
عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق للجمهور
لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان
المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا
ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة
في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا
او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في
عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاخطأ رخلافه مع التنبه له ادنى
تنبيه سهو وبدونه خطأ كما في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهو
اي النسيان ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا في
حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى
ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث

حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم
يقع فيه بتقصيره فعذر مطلقا اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان
ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم فان في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن
كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها
بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا
يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم
المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومنها النوم وهو فتور طبيعي غير
اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج
الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة مفعول المنع له
معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وهو
اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن
الحركات الارادية اذ الطبيعية كالتنفس ونحوه تصدر فيه يوجب تأخير
الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم
ولا يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام
ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط
الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس
كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلوة والسلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة
لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عباراته فيما يعتبر
فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه
ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق وكذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه
وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته
وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ الاصح

القراة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة وما كان في القهقهة من معنى الكلام
حتى كانها من جنس العبادات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات
النايم وذكر في النوادر ان قراءة النايم تنوب عن الفرض وفي النوازل
ان تكلم النايم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في
حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النايم في الصلوة
تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم
واليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة
يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد
الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغما
وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به عن استعمالها مع قيامها حقيقة وهو
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم
عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشد
منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا تزيل اصل
القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل العبادات
لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي القيام والقعود والركوع والسجود
والاضطجاع لكونه فوق النوم وليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته
لا يوجب استرخاء المفاصل ولندرته اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة
يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز
له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع

عقل
ذو النهى

هو
اى النوم

١٧٢

الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا من الواجب كما في النوم
لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل الحرج
بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة تسقط كالجنون لا الصوم والزكوة فانه
لا يسقطهما لانه يندر حلوله شهرا او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا
عجز عن تصرف الاحرار حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل
الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء فانه شرع
في الاصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن
عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر في دلايل التوحيد جازاهم
الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان
الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه
بقي رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا
بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزيان
ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح
وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولا بعد
فيه فانه امر اعتباري ولا يجري في الاعتبارات فلا يرد ان الكل لا يتصور من كنصف
ولا ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لاثبات
التجزي بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم
يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان الاوليان والاثنيان قايمان عليه فاي توجيه
لما في التلويح انا لا نم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت
الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الاخر مشاعا
ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي كالعتق فانه
قوة حكمية يصير بها المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق
عندهما والعلماء قالوا بعدم تجزي العتق اختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف

ومحمد رحمهما الله تعالى علم يتجزى بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لا يلزم
العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو
تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة
فمعتق البعض عندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه
لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية
والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم
العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما يبقى بعد
الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال الملك
البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله
الى ملك اخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل
لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس
للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا
وحقه تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو
الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا
واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا
يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن المكاتب يتردد الى
الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى
احد وهي لا تحتمل الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا
من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتي العجز والقدرة
من جهة واحدة قيد بالمال لعدم تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا فان الامر بالعكس
فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى
وينافي مالكية منافع نفسه لان المولى كنفسه الا ما استثني من القرب البدنية
المحضة كالصلوة والصوم فلا يصح للرقيق مكاتبا او غيره التسري لابتنائه

تفريع على الاول بقوله

متفرع على الثاني بقوله

لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر لان فيه مظنة ملك
المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى ولا يصح حجه حتى لو حج
فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق
فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط
الزاد والراحلة لوجوب لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا وهو
هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح صاحب الهداية وغيره
بان المولى كالاجنبي في حق اكسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك
امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل
من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه صرح به ايضا في الهداية وغيره

اي على الوصول المذكور

ونقوله ايضا ولا يكمل جهاده لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما
استثني من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او
بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار
معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم
لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من
الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا ينافي مالكية غيره اي غير المال اذ ليس مملوكا
من جهته كاليد والنكاح والحيوة والدم فتفرع على الاول بقوله فالماذون
من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده كالوكيل
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعنده يعم سائر
الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة له ان العبد لما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه
اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واد في طرقه اليد واما الثاني فلان المانع
[illegible] كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والطرف على ان
المقصود الاصلي من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة

بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان
او امة ضعيف حتى يتنصف يتنصف محله في حق العبيد الا بالعبد على البنا
الفاعل الا اثنتين حرتين او امتين ولا ينكح الامة على البنا للمفعول على الحرة
فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة
غلب الحرمة وفروعهم عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل
في الرقيق من العدة والطلاق فانهما يتنصفان لكن الواحدة لا تتجزى فيكامل
اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق
لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنسا اعتبار النكاح
بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن
فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة ومن القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة
الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف والمالكية فانها ايضا من تلك الا انها
وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص دية
من دية الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المراة فان
ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطا وجب على عاقلة القاتل قيمته
عندنا قلت او كثرت لا تزاد على عشرة الاف درهم بل ينتقص منها ما اعتبر في الشرع
في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي
بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان
ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينتقص بدله كما
انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالية الا
ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا بعد فيهما
لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم يزل عنه بالكلية فانها كانت
بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقواهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية
وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يكن اهلا

يتنصف باعتبار الاحوال في حق الاناث

اليه وعدم اهلية للوسيلة لا يوجب عدم اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة
في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله وينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد بدون اذن
مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لا لنقص بل لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره
عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله ولا يملك المولى
قتله واتلاف حيوته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره
بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منها والسرقة المستهلكة ماذونا او محجورا
اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة ماذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال اما
محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف
يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة كمال الحال في اهلية
الكرامات فانه يورث القذارة والذلة فبينهما تناف الدنيوية اي الموضوعة للبشر
في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام
والعقول وهما في ذلك سواء كالذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا للتوجه
الخطاب وامتياز من البهايم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق
كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة فيثبت اصل
الذمة ضعيفة فتضعف عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بلا انضمام
مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها
اي الى الذمة لا يعني ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض
عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب تباع
رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين
التجارة في الماذون لان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذا اذا
او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه والحل فان استفراش
الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل
على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا افتخر رسول الله صلى الله عليه وسلم

ذمته

لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل و اهل لاستحقاق اليد على
المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها و ادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دية لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم
ضرب المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها وتنصيف النعم بتنصيف
النقمة اي العذاب يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف
الكل بها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم المزيد فيتنصف عقوبته
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد
حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اي وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد
كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج
وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم يتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره ولا يصح
امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار
وانفسهم اغتناما واسترقاقا واما امان المأذون فليس من باب الولاية
باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من صلب
انه من مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه
فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى
الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا
كما تصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير
ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح
امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله تعالى اجيب بان الامان من الجهاد
اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان
والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه والرق ايضا ينافي ضمان

ضمان ما ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة
والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة
فلا يجب الدية في جنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او
اوهنا فيه ولذا لم يملك الا بالقبض ولم يجب فيها الزكوة الا حول بعد القبض ولا يصح
الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية
غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة ولما لم يجب عليه
لم يحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم يجب الدية بل وجب دفعه جزاء
لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود الاصل
وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما
يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني
انه حرم التعرض له باتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب
الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب الاثم
فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالدار اي بدار الاسلام
والعبد كالحر في الامرين فيهما وفي العصمتين فيقبل الحر به اي بالعبد قصاصا لان
مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما ومنهما الحيض وهو لغة الدم الخارج
من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع
سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض
ودم ما بين ولادتين في بطن واحد على مذهب الشيخين وانما جعلهما احد العوارض لانهما
صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء
الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه اذا ثبت بالنص ان الطهارة عنهما
شرط بالصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا للصوم
على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة وللحرج اي لما كان في قضاء
الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاء وثما

اي الصلوة دون الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء
بخلاف الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو
لا ينافي الاهلية اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة
او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية
العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
واسلامه وساير ما يتعلق بالاسلام لعبارة لكنه اي المرض يوجب العجز فشرعت
العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين في الصلوة
والصوم وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه
اذا ظهر انه سبب موته هو علة للخلافة اي خلافة الوارث والغريم في المال
فكان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال ويوجب المرض الحجر على المريض
اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض
فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل
بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا
اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب
بقدر ما يضاف به متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة حقهما اي حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين
ان لم يستغرق فقط اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد
على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل
به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف واقع من المريض

تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح في الحال لان ركن
التصرف صدر من الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا يحكم له
ثم ينقض ذلك التصرف ان احتيج اليه اي الى نقضه وكل ما لا يحتمله اي الفسخ
كالمعلق بالموت حيث لا يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على
غريم فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية
في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب
السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اي الاعتاق من الراهن حيث ينفذ لان حق
المرتهن في ملك اليد لا ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق
تبتني على الملك لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بغير
عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة
الفطر وان لا يملك الوصية بها اي بالصلة واداء حقه تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن
التبرع وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسنا بها اي بتلك التصرفات من الثلث نظرا له
ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم
في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلها اي الوصية الشارع
للوارث شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت الآية ثم نسخ بهذه الآية وتولى بها اي انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم
الله في اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا
وصية لوارث [illegible] الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة
من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا يصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما
تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين
من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صور الاشياء
ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء حقيقة لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بان يقر لاحد
الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المال من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة

وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في
حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة
الحرام حرام واعترض بان تولي الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث
من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلوة والسلام الا لا وصية لوارث نفي
لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث
بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز كله
ليس فيه جهة القدرة كالرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام
الاخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في
ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث
ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام
والفضايح بسبب المعاصي وارتكاب القبايح وله اي للموت حكم الحيوة في احكام الاخرة
وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم
والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للروح والحيوة
بعد الفنا وكان له فيه حكم الاحيا فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحيا فيما
يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة
ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات والموت يسقط من الدنيوية ما هو من [illegible]
لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت
فانه يبقى له من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحيا والثاني ما شرع عليه
لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول المتعلق كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة
المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع
والغصوب والموت يسقط [illegible] الا ان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق [illegible] في وجوب الصلات في الموت [illegible]

الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له وسقط ايضا
ديناه الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمة المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين
بنفسها الا ان ينضم اليها اي الذمة مال يؤدي منه او كفيل يؤكد به الذمة
و ح يصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن
المفلس لا يصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث يصح الكفالة بما اقر به
ويؤخذ بها في الحال ذمته في نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية
اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط حقا متعلقا
بالعين كالودايع والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق
العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف
العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجته
لان المخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تنقضي به تلك الحاجة على
حكم ملكه ولذا اقدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما
ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا
بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز
ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حايل بينه و
بين ربه ثم تقدم وصاياه من ثلثه اي ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل
ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشرع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته
الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه
في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين
ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث
اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله
تع فما وجد في يد ورثته من ماله بعينه اخذ لان الوارث خلف عنه في
الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء

بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال
نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبرته لانهم
عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في نظام المتعلق
بالجميع اي تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل
راجع اليه كما بينا ولذا ايضا تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان
المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام
من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا يبقى
الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اي مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب
الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره
ما يؤذيه في اهله ولذا ايضا قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة لان الزوج
مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حال الموت
وهو الغسل بلا عكس حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة
وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا انقاها
الموت فلا يبقى المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك
شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقي الحاجة
ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة
المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه
اشار بقوله واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور
ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت لا خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب
له وجب ابتداء للولي القائم مقامه بقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
جعل ثبوت حال حيوة المورث لا كما لو ابراء الوارث غريم المورث عن الدين
حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير

والعشاير اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء
فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم
وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا
قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن
بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا
استوفى احدهم او عفى لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا كان
الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير
واما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب لرجحان جهة وجود
العفو لانه مندوب والعفو منا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق
ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص
ايضا عنده اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم حتى لم
ينتصب البعض اي بعض الورثة خصما عن البعض الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على
القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص
قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس
الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما
فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا
انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب
الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة
كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل
معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا
للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا

اطلف انما يجب بالسبب الذي يجب الاصل فليتامل الا اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو بعض الورثة او لشبهة فح يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه حتى تقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتنا للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع لجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اولياته بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اي المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان واما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضا كالاول منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه ان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كالرد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بعد وضوح الدلايل القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض

بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكر لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه وتجحده جهل ظاهر انوك فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل للمعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية فتدبر فديانته اي اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اي ديانته في حكم يقبله اي التبديل دافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون ودافعة للخطاب اي دليل الشرع في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لانهم وعذابهم كان الخطاب لا يتيا ولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فيثبت بناء على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والخنزير بالاتلاف وجواز بيعهما ونحوها اي نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تديّنوا به اي اعتقدوا جواز النكاح فيثبت الاحصان حتى ان وطي في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطي زنا فيحد قاذفه ووجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت

سبباله في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع
واما الربوا فمستثنى من عقدهم جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك
التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم ايضا قال تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه
واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها واشار اليه
بقوله لانه مستثنى عن العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الا من
اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه ويمكن ان يقال بقوله
واما الجهل كذلك اي لا يصلح عذرا لكنه اي هذا الجهل دونه اي ادون من الاول ولذا امثله
الاول فجهل ذي الهوى كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله تعالى اي بصحة اطلاقها عليه تعالى
او بزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى
كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش وهو الامر الحاصل
في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري
يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام
الآخرة اي الجهل ذي الاهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر
على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل
الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك يخالف
الدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يجعل
هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما ظهر الاسلام
لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع المثال
الثالث الجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارئة
الباغي باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه الاولى
يكون لهم منعة يسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ
بضمان ما اتلف منهما لكن يرد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتي بوجوب
اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد

في باب الربوا ايضا فاجاب بعض [illegible] الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ٤

اي للباغي ٤

اي من النفس والمال

اي شوكة ونظام ٤

الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر
فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال
لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل ويجب
علينا ايضا قتل اسيرهم اي اسير منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله
وجريحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارث عن الطرفين اي
العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه لان الاسلام
جامع والقتل حق وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي الحقيقة بان قال كنت
على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو
في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف رح لا يرثه بحال
لان اعتقاده وتاويله ليس بحجة على العادل ولا ضمان لمال المتلف عطف على
لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد
كل فريق ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت
الملك بالشبهة حتى لو اختلف من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان
ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلف من وجه دون
وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة
يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث
كجهل المخالف في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كترك التسمية
عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة
كالتحليل بدون الوطي على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة
المشهورة او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ بين الثالث

بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة
الاول كجهل من اقتص بعد عفو شريكه اي اذا عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على
ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان
عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل والثاني
كجهل من زنى بجارية امرأته او ولده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في درء الحد حتى يندرئ ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة واعلم ان الشبهة
نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله فلا بد فيها
من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع
تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطء جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد
وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف
تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه
ولذا لم يتعرض ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار
الحرب لم يهاجر الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل
ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان
الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل
خفاء الدليل في نفسه ومسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في دارنا كما
في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة
فاستحسنه رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل
الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل
بانه وكيل او الجهل من العبد بانه مأذون فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا
بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل
للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام

الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة
والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرائع
لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكالجهل اي الوكيل
والعبد المأذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على الموكل
والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف
على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكجهل
المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش
فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها
وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل
لان العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع اي بيع جاره داره فانه عذر حتى
يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها
ومنها السكر وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة فيتعطل
العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي سببه
اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه ان كان بطريق مباح كالسكر بالدواء او بما يتخذ من
الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او ملجأ فيمنع كالاغماء اي كما يمنع الاغماء صحة التصرفات
من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى
يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا وان كان بطريق محظور
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافي هذا النوع من
السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه منع عن القرب من الصلوة
حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان
كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير
كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب

لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي
الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم
والصلوة ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع
والشرا والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوهما ويصح اسلامه كالمكره لوجود
احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين امرأته انا
لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا
عبدك يجري على لسانه عكسه لا يرتد وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود
والقذف او باشر سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول
فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكران
اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر
الى الصحو ليحصل الانزجار لا ان اقر بما يحتمله اي الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها
لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شي فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله
الاقارير وحده اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط
الكلام هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه
الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة لايجاب الحد عدم
الفرق بين الارض والسما يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر يعني زوال العقل
بحيث لا يميز بين الاشيا ولا يعرف الارض من السما اذ لو ميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد ومنها الهزل فسره الشيخ ابو منصور
بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي بل يراد اخلاؤه عن افادة الغرض وفخر الاسلام
بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالموضوع اعم من الشخصي والنوعي فيتناول وضع
المجاز كما سبق تحقيقه في اوايل الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه
الحقيقي او المجازي ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه النص

اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان في العقد
فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره في العقد لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما
غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف
خيار الشرط حيث شرط فيه وهو لا ينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الادا
ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
الى الشي وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشي مثلا يختار ذلك
ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه
ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف
تنقسم بحسب الاختيار والرضى فالتصرفات انواع اخبارات او انشاآت لان
التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشا والا فان كان القصد منها الى بيان
الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشا اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع
المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه على العقد بالثلثة اما ان
يتفقا على الاعراض عن الهزل والموافقة او بنا العقد عليها او على ان لم يحضرهما شي
واما ان لا يتفقا على شي من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البنا
او عدم حضور شي او يدعي احدهما البنا والآخر عدم حضور شي فشرع في بيان
الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به
لانه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل
الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم كالاسلام
لانه انشا لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضا باحد الركنين فانه يعلو
ولا يعلى كما في الاكراه لا لان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد واما
الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع

والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر
له بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان
لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر وصدقه والهزل يدل على عدمه
لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا
يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما الانشاءات فان احتمل
العقد النقض كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان تواضعا اي المتعاقدان في اصل
بان يبنيا فعل البيع فتكلما بلفظ البيع عند الناس ولا يريدا البيع لان التعاقد
على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق
الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض او اتفقا
على بناء العقد عليه اي الهزل والمواضعة صار كشرط الخيار لهما اي للعاقدين
لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار فيفسد العقد كما في
الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم
الاختيار للحكم لان العقد اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة ابدا
اي احد المتعاقدين النقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة يتوقف لانه خ
على اختيارهما جميعا بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر
وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المعهود حتى يتقرر الفساد بمضي
المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازاه
بعد الثلثة جاز لا ان اجاز احدهما وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع
في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا واختلفا في الاعراض
والبناء صح العقد عنده اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه
الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار
العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد وعندهما لان العادة
جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع

بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم
لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متأخر
والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا
ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي عدم المغير في العقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم فلا
يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا في قدر البدل بان يتواضعا معارض
مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في
جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار وبناء على ان يكون الثمن ثلثة دراهم فالعبرة
بظاهر العقد عنده في صور الوجهين الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس
وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء
او اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على
البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا
يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد
جد في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما
العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند
اعراضهما اي ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالفي
درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب
بطلان العقد لامكان العمل بالجد والمواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى
ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط
مخالف بمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط
ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه
يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم
يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة
وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكرا ولا

والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق
ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية
ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن
هزل جد النكاح والطلاق واليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو
عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم
ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد السبب من الاسباب يوجد حكمها
ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق
المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة
بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه اي مما يحتمل الفسخ ما
يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون
بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث السابق او في قدر البدل بان يتواضعا
على ان تذكر في العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء
على الظاهر فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على الهزل فالالف اما عندهما فظاهر كما
في البيع واما عند ابي حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل
في البيع وان وصفا تبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع
اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في
الجانبين والتوالد والتناسل وان اتفقا على ان
لم يحضرهما شيء من الاعراض والبناء

شيء من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقيل المهر الف وهو رواية محمد
عن ابي حنيفة رحمهما الله تعالى بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح جهة صحة العقد
بالثمن وقيل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه رحمهما الله تعالى قياسا على البيع
او في جنسه عطف على قوله او في قدر البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض اي صورة الاتفاق على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفاق على
البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان
المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة
في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة
الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وفي
صورة الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء روى محمد
عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وروى ابو يوسف عنه رحمهما الله تعالى
المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة
بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل
ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اي مما يحتمل الفسخ ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق عليه
والصلح عن دم العمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس كما اذا خالع بطريق
الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة
على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على
مال والعتق عليه ونحوهما ففي صورة الاتفاق على الاعراض و الاتفاق على عدم الحضور و
صورة الاختلاف في الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجيح
العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما
لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل

لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما
يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق
وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم ولا في
صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل
في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في
المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق
لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية
بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال
في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح انما هي
في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل
لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق
على مشيتها اي ارادة المراة الطلاق عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء على
ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو اي الهزل يبطل الابراء
اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل
كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اي تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل
طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل
بعده اي بعد طلب المواثبة التسليم اي تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان
التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين
على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم
فيبطل به التسليم ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره
يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة
والحركة وشرعا المعنيين احدهما عم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على
عمل على غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل

كل محظور والآخر اخص هو المصطلح ههنا وهو بتخصيص العمل بما يخالفهما من وجه
لوخامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل
الى السرف والطغيان وهو لا ينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء
لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة
الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة ولا ينافي السفه
ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا
لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى واتفق على منع مال من بلغ
سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية الى الرشد عندهما لانه تعالى علق
ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم
رشدا اي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم
اموالهم والى سنه اي سن الرشد عنده اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر
للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة
البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء
فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما المتعارف بلغ
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
سنة او انس منه الرشد او لم يونس ثم اختلف اي بعد الاتفاق على منع
مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف
القولي فمنعه مطلقا اي لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان تصرفا يبطله الهزل
ويحتمل الفسخ او لا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضافا الى محله فلا يمنع
وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل
هو عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون
العباد وتنفذ عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب
العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وعنده

اي الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لا بيه وللمسلمين
اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن في الاخرة من الله تعالى
وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثاني فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان
السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت
المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان الحجر
له لابيه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جايز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا
فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على
ساير الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمارات الوطن
بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا وهو لا ينافي الاهلية والاحكام
وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ هو لا يخلو عن مشقة ما لقلة
التحرك وامتداده مطلقا اي سواء حصل المشقة اولا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه
الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب زيادة كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة
بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر
ذوات الاربع اي يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق
الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت
الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار
واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء
احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو
الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر
لا يقضى في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة
لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا في تاخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من
ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا لكنه اي السفر لما كان اختياريا
مكتسبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر

على الصوم من غير ان يلحقه افة لم يحل الفطر للمسافر صام اي اصبح صايما
وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صايم سافر في رمضان قيد للمسئلتين
وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء
السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن
الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر
فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم تحمل زيادة المرض ثم
بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب
ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولا يسقط
الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان ثم سافر لانها وجبت
بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم
على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوي يتبين به
ان الصوم لم يجب عليه واحكامه اي السفر يثبت بالخروج استحسانا بالاثر وهو
ما روي بطريق الشهرة عن رسول الله عليه السلام واصحابه رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس
ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنها
ترك بما روينا ونية الاقامة قبل الثلثة اي قبل ثلثة ايام ولياليها
لا يشترط موضعها اي موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة
يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط
موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع
له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطأ يطلق تارة على ضد الصواب
واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطأ
وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا
فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله

وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجوده
قصدا اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة وهو لا ينافيهما اى الاهليتين
لانه لا يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله
تع اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم المخطي بعد بذل الوسع كما في القبلة
والفتوى ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى لو زفت غير
امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى الى
انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا
يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير
وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب جزاء
القاصر اعني الكفارة وهو اي اصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية
قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان
العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل
مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع
بالحديث فيعتمد عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان
واحد فعلم انه بدل المال لا جزاء الفعل كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجبت الدية
من حيث انها بدل المحل ولذا لا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل على وجه التخفيف
حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة
لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها جزاء
الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر
بين العبادة والعقوبة ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول
انت جالسة فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار
بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام الكمل بالعقل بلا سهو وغفلة
لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم / وعدم القصد في النائم مدرك

فالنائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث
يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم
وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل
الحكم متعلق بحقيقتهما [illegible] يعني اذا
جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العبد مثلا
بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني الا دائما فيه
احتمالا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا [illegible] لوجود اصل الاختيار نظرا
الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضا [illegible] وهو حمل الغير على ما
يكرهه بالوعيد [illegible] الاول [illegible] وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي
اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه [illegible] وهو القصد الى احد
الامرين الممكنين بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر منه باختياره كما
لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر [illegible] الاكراه [illegible]
الاتلاف [illegible] فان حرمته كحرمة النفس وهذا النوع من الاكراه [illegible]
الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو
[illegible] بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده
الاكراه [illegible] مما يوجب غما يعدم الرضا وهذا
يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس في الضرب
الذين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا
والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فضلا عن هذا فيكون اكراها لهم [illegible]
بعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه [illegible]
القول بوجود الرضا فيه ضعف [illegible] فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضا
اي الاكراه [illegible] اي سواء كان معدما للرضا او مفسدا للاختيار [illegible] اي
اهلية المكره لبقاء الوجوب [illegible] لبقاء الذمة والعقل والبلوغ [illegible] الاكراه

لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة
الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب في ذلك لان ما اكره عليه اما فرض
او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه
مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما
كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض
والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب و الاكراه ينافي
ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الفاعل
واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره
وان افسده اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول
حيث قال المشهور بان للاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الفاعل فيصح اي الصحيح
لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن ترجيحه بان يصلح نسبته الحكم الى
الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي والا اي وان لم يمكن بان لا يصلح تلك
النسبة كالاكراه على الاقرار وساير الاقوال كما سيأتي ايضا بقي الحكم
الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين
القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين
القسمين فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا لا يصلح
آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد
بليغ صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل
بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا
يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره على وجه لا يبقى للمتكلم اختيار اصلا
فاقتصر الاقوال باحكامها بالفرد [illegible] اي على المتكلم [illegible] القول
اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على [illegible] ذلك القول والمراد حكمه به

حكمه اي بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق
عتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر ظهار وايلاء وفيء
فهذه تصح مع الاكراه عندنا عشر فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على
الاختيار دون الرضا حتى لو طلق او عتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل
بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا تبطل بما لا يعدم الاختيار
وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على قبول المال الطلاق
اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه
وهي مدخولة تطلق لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اي بدون
لزوم المال عليها لانها موقوف على الرضا ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال
واذا اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يلزمان اي الطلاق والمال اما الاول فلان
الاكراه لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اي
وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اي
ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضا كالبيع
ونحوه اي الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكراه الملجئ او غيره الاقارير كلها اي من
الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال يجب الاكراه
عليها قسمان بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى
الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه
المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل
لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات
في الضمان على ايهما وكذا الزنا فان الوطء اذا بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان الحد
على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور وبعضها لا اي ليس كالاقوال
يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
اولا فان لزم من البتة تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اي كما في الاقوال

ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الالة عاد
على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه
انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل وبرضاه على خلاف رضاء الفاعل
وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان
تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كاكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن
اتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون تبديل محل
الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اي المبيع
فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل
في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا
في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب
التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا
لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اي وان لم يلزم من اليه
تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل
اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه
يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه
فاذا نسب الى الحامل ابتداء فموجب الجناية من ضمان المال و
والقصاص والدية والكفارة عليه اي على الحامل فقط
اي بلا مشاركة الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه على
رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص

١٩

ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على
حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار
لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان
موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك
لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني على
دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير
كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو جعلناه آلة لزم تبدل محل الجناية لانها
ح يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يمكن
جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل
فلا طاعة للمخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله
والحرمات انواع لما فرغ عن بيان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق
والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا
يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه
فالحرمات اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا
الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط
ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او حقوق
العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا فشرع في بيانها على
اللف ثم فقال والحرمات انواع ثلثة الاول حرمة لا تسقط ولا يدخلها رخصة
كالقتل فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام
عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك بالقتل
سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره
بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم لو قطع لان لطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس
والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش

ان كانت المراة مكوصة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا
واما زنا المراة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها
في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل
لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها واما حرمة تسقط
كالخمر والخنزير والميتة فالملجي من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها
لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا ينقطع التحريم فيها
فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي يحقق تلف النفس او العضو نوع
من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لانه
من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى
قتل اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اي وان لم يعلم سقوطها
فيرجى ان لا يكون اثما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات
لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجي لا يحد واما
حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد
في فعله مع بقاء الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوقه تعالى اي متعلقة بها بمعنى كون
تركها حراما التي لا تحتمله اي السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر
فان الاكراه عليه اكراها على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق
الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة موبدة
واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا
ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان او في حقوقه التي تحتمله في الجملة كالعبادات فان الاكراه
على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
ممن هو اهل للوجوب موبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى
محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها من العبادات فيرخص

فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجي من الاكراه وذلك لان في
اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية
والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما
لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى
فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فرجح حق
العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد
ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام
مع كونه حراما واما اذا صبر حتى قتل لاعزاز دين الله تعالى فقد صار شهيدا
لاعزازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالاذن في صيانة للاعلى وكذا
ساير حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام
واما في حقوق العباد عطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم
فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد
والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم موبدة لكنها
تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس
فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل
كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه
نبه على الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء
فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو
حرمة متعلقة بحقوق العباد حكم ما في حقوقه تعالى اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه
تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجي كما سبق الخاتمة
في الاجتهاد ولما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط عنها الاحكام
وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو

في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي العملي
عن دليله اللام في الحكم للاستغراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل
المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الطيبة وبذل
الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول
من لا يرى تجزي الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وانما لم اقل
استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد
فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه
في تعريف الفقه وشرط مطلقه وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك
واحمد رضوان الله عليهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان في المقيد يكفي الاطلاع على
اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ان يحوي علم الكتاب اي القران
المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اي افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في
اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما وبمعانيه شرعا سواء كانت مفهومات
الالفاظ او منطوقات الاحكام واقسامه من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين
او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر المطلوب منها عند
الرجوع وان يحوي علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اي لفظها
الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك من اقسامها
كما ذكرنا وسندها اي طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال
الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرهما وطريقه في زماننا الاكتفاء
بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوي
علم موارد الاجماع لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا
يتقدمه الان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق له

له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وان امكن الان سلوك
طريقهم وان يحوي علم وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها المقبول
والمردود منها وحكمه اي اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الحل
الخطا في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال
الخطا فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد
مصيب بناء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم
فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على راي كل واحد
منهما وعلى رايهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير
المقدور يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف بما ليس
في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم نحوه اي مثل الاجتهاد في امر القبلة
يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند التباسها والحق فيه
اي في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد
اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى
المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرضه من اخطا واللازم باطل لعدم قيل ٤
الامر بالاعادة فان تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب ان ٤
وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد
فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب
شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين
الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على المجتهد وعلى
من التزم تقليده غير واجب على اخر وعلى مقلديه قلنا في الجواب عن الاول التكليف
بالاجتهاد لا اصابة الحق يعني لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد
ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع
سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطا والتكليف ح بقيد الاجر ووجوب العمل

بوجه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به
فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن
المجتهد وان كان خطا عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم
يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطا
لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد
فلو كان اجتهاده خطا واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا والعمل بالصواب
حراما وهو ممتنع والجواب عن الكل انا لا نم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف
لو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصح صلوة المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوته
يدل على حقية مذهبنا واما عدم اعادة المخطي للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق
عند الله تعالى بل لكونها اي الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد لها يكفر
ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحري
والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى
وعند حصول المقصود لا باس بالغاء الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد
اذا تغير الاجتهاد لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او صار المقلد مجتهدا
وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم
اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اي الاختلاف بيننا وبينهم انما
هو في الشرعيات لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال
من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات
الا عند بعضهم اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا ان
كل مجتهد مصيب في مسايل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل
بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمها وجواز رؤية الصانع وامتناعها

وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد المخطي في اجتهاده مصيب ابتداء اي بالنظر الى
الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اي بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة
على الاجتهاد والخطا حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص احكم على انك
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطا
من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة لمشقة الاجتهادية لا للاصابة في
الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب
كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يودي الى الثواب وقيل لا اي ليس
بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور لاطلاق الخطاء
في الحديث يعني ان الخطا المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق ينصرف
الى الكامل والخطا الكامل هو الخطا ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به
في الاصول يعني لا نم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسايل الاصول
فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف ههنا
مقتضاه الذي هو الكمال لمانع ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على ترتب
الحسنة على الاجتهاد ولو خطا امتنع حمل الخطا على الكمال اذ لا ثواب على الخطا
من كل وجه ولا يعاقب المجتهد على الخطا ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله
الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطا المجتهد
بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب عليه وما نقل من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسايلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين
في زعم الطاعن وهو اي الاجتهاد لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد
لمن حصل له مناط في مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا يتجزى اولا
لو لزم العلم بجميع الماخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد
بالاتفاق كمالك في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة

ح عليه اي

كالعدم في حقها والجواب عن الاول انا لانم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من
الترتيب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشويش او استبعاده
زمانا وعن الثاني انا لانم ذلك لجواز تعلقها بما لم يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه فغير
المحيط بالبعض يبقى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل ينعقد
او ينعدم فيحصل وللثاني ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع
والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما باجتهاد ظن
المجتهد او جمع اماراتها التي قررها الائمة وضعوا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع
وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه
غير منتج هو الصواب المروي عن الامام رحمه الله تعالى كلام في حد الفقه ان
الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام
عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة
كالبلاغة وساير العلوم التي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر تطبيق
فن من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال
لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له
ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك
الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي
عن دليله ولا ينافي ذلك صدور لا ادري من المجتهد كما سبق





قد وقع ختام الاختتام بعون الله الملك العلام عن نفايس عرايس الكلام
التي رصعتها ما شطة العقل ببنان الافهام وكستها حلل البيان والاعلام
ايدي العبارات والسن الاقلام ليلة الجمعة السابعة والعشرين من
رمضان المبارك سنة خمسين وثمانمايه الحمد لله على التوفيق



كتبه واالفه محمد قوام بن علي

كتبه والفه الفقير محمد خوامرز بن علی